شرح المغني في أصول الفقه للخبازي ، تأليف ،
الغزنوي ، عمر بن اسحق - ٧٧٣هـ . بخط أحمد بن
عيسى بن موسى سنة ٧٩١هـ .

٣٤١ ق ٢٣-٢٥ س ٢٦ × ١٩ سم

 نسخة حسنة ، خطها نستعليق حسن .

الاعلام ٥ : ١٩٩ كشف الظنون : ١٧٤٩

١- أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف ب - الناسخ
ج - تاريخ النسخ د - شرح الغزنوي على المغني
للخبازي .

نظمته يد ... العبد الفقير ... من مولاه
زيادة الانعام مصطفى
ابن محمد بيرام

بی ١٢٨ اصول

هذا كتاب شرح المغني المشهور بسراج الهندي

لعلاء الدين علي بن عمر الأسود

كتاب فيه ما فيه مليح في معانيه
فلو طالعته يوما ... تحكيه
فمن لم يرض ما فيه فبول الكلب في فيه

تعلم فإن العلم زين لأهله ... من الجهلاء ... عند الكلم

وما احد عن ألسن الناس سالما ... فلو أنه ذاك النبي المطهر
وإن كان سكيتا يقولون أبكم ... وإن كان منطيقا يقولون مهذر
وإن كان صواما وبالليل قائما ... يقولون زراق يرائي ويمكر
فلا تحتفل في الناس بالذم والثنا ... ولا تخش غير الله والله أكبر

الحمد لله انتقل هذا الكتاب
إلى نوبة الفقير ...
...

شرح [illegible] المغني

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي نوّر قلوب العلماء
بنور هدايته وشرح صدورهم بوفور عنايته جعل سرايرهم معادن كنوز الحقايق
وصيّر ضمايرهم خزاين رموز الدقايق وانطق السنتهم بلطايف الحكم وخصّهم من بين
الانام بجلايل النعم وسرّ عليهم كشف دقايق المشكلات ووفقهم لبسط حقايق
المعضلات والصلوة على من اصطفاهم الله لتكميل الخلايق من المرسلين خصوصًا على سيد
الاصفياء خاتم النبيين محمد الذي بعثه الى كافة الورى ووعده مقامًا محمودًا يوم العرض
والجزاء وعلى آله واصحابه اعلام الحق وانجم الهدى ما احضر بجمرة الغبراء وطلع نجم في الخضراء
اما بعد فان اضعف عباد الله واحوجهم الى غفرانه عمر بن اسحق بن احمد الشبلي الحنفي
عامله الله بلطفه الجلي والخفي يقول ان معقول معاقل المعارف والقلوب قوالب اللطايف
والاذهان السليمة مطالع الحقايق والنفوس الزكية من المعارف في حدايق واني مذ عقدت
تمايمي وطمحت عزايمي وصلح للوعي فهمي وضرب في عداد الطالبين سهمي علمت ان اعلى ما
يسمو اليه اعناق الهمم واجلى ما يتنافس فيه اخيار الامم تحلية النفس بالعلوم التي من اغصانها
ثمرات العقول تجتنى ومن اقسامها ذخاير العقايل تقتنى وصبح السعادة من مشارقها
طالع وروح السيادة من مفاتحها ساطع فلم ارض لنفسي غير انواع العلوم مطلبا ولا غير
معارفه الزكية مكسبا حتى حبّب الي مهاجرة الاصدقاء والاخوان ومنابذة المناصب
والتغرب عن الاوطان ومواظبة الاسفار لاقتباس العلوم من المشايخ الكبار وكان اتم العلوم نفايس
واتمها عايدة علوم الشريعة اذ بها ينتظم الصلاح للعباد ويغتنم الفلاح في المعاد وقد اطبقت
العلماء على ان شرف النفوس الانسانية بتكميلها في قوتها العلمية غير ممكن الا بالامتثال الشرايع السمعية
والاقتداء بالاوامر الالهية ولما كانت الاحكام متلقاة من الخطاب الالهي مستفادة من الامر النبوي
وكانت ضروب الخطاب متكثرة لاعتبارات متباينة في الدلالات وجب ان يوضع لكيفية انواع الادلة
قانون يرجع اليه ويعول عليه وذلك هو الفن الموسوم باصول الفقه وقد صنف فيه العلماء الايمة
الاعلام واجلة اهل الاسلام كتبا شريفة وزبرا لطيفة غير ان كتاب المغني من مؤلفات الشيخ
الامام الحبر الهمام جلال الدين الشهير بالخبازي تغمده الله بالرضوان واسكنه اعلى غرف الجنان

اختص

اختص من بينها بمزايا لا مزيد عليها فانه محتو على المقاصد الكلية الاصولية منطو على الشواهد الجزئية
الفروعية مرشدًا الى اغراض الطلاب موصل الى مخلص قواعد اصول فقه اولي الالباب شامل لخلاصة
اصول شمس الايمة وزبدة اصول فخر الاسلام فلذلك ساغ وذاع فيما بين الانام حتى اقبلوا على تحقيق معانيه
باحثين عن اسراره ومبانيه لكنه لما اقتصر فيه كل الاقتصار وتمّا التخفيف والاختصار كان مفتقرًا الى
الشرح والبيان والتوضيح والتبيان والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب وحسن ظنهم باني قد صرفت طرفا
من الزمان الى تتبع نصوص اصول الفقه وتفهم فصوصه واستكشاف اسراره والتعمق في اغواره قد طال
الحاحهم علي في ان اشرح له شرحا يكشف استار معانيه على المناظرين ويجلو محاسن غوانيه للناظرين على
وجه لا يفضي الى الاطناب ولا يخل بشيء من لطايف الكتاب فاعتذرت لهم بشيئين الاول بان هذا الكتاب
له حواش فهي في المقصود كافية وبتحصيل المطلوب وافية والثاني بكلال الذهن وقلة البضاعة
وقصور الباع في الصناعة علما مني باني لست من فرسان هذا الميدان ولا لي في تحصيل مرامهم
يدان فقالوا ان هذا الكتاب مهرة لم تركب ودرة لم تثقب وكنز مخفي وسر مطوي اذ وجوه
ابكار مخدرات معانيه بعد في القناع وما يوجد واحد بذلك اليسير من الحواشي على افتراع واما شرحه
فبالنسبة اليك يسير فالتقاعد منه ليس الا تقصير فلما تكرر السؤال وزاد وكادوا ان يخرقوا اجماعهم
عليه من الوداد فلم ار من الشرح بدا لتمسهم بد احتى يكونوا الناوده افشرحته مع شغل القلب بنكايد
الزمان ومهاجرة الاوطان فجاء بحمد الله كاثر تصنيه الادوا وان سخطه من في قلبه من الحسد داء
ولما كانت الشروح لا تذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد له اسما والمرجو ممن كان الانصاف سجيته
والعدول عن الاعتساف طريقته انه اذا اعثر على سهو ان يصلحه اداء لحق الاخوة في الاسلام وادخارا
للمثوبة في دار السلام فاني للخطايا المعترف وبالقصور والعجز لمعترف فان تجد عيبا فسد الخللا فجل من
لا عيب فيه وعلا وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع والمآب
قال رحمه الله باب الامر وهو قول القايل لمن دونه
افعل الى قوله ولا نتوقف حقيقته اقول انما قدم مباحث الامر على ساير المباحث لكونها اهم
لان معظم التكاليف ثبت بالامر اولان ما ثبت بالامر اشرف اذ الايمان والعبادات ثابتات به
والشرف من اسباب التقديم اولان الوجوب اسبق من ساير الاحكام اذ اول تكليف يتوجه الى المكلف

اما التكليف بوجوب النظر او التكليف بمعرفة الله على حسب الاختلاف الذي عرف في اصول الدين فكون
ما ثبت به الوجوب وهو الامر اقدم او لان الامر اقدم مرتبة ظهر بتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات
كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار وهو على صيغة الامر فيكون متقدما على ساير التعلقات والامر
قسم من اقسام الكلام سواء كان نفسيا وهو المعنى القايم بالنفس او لفظيا وهو العبارة الدالة
على ذلك المعنى بالوضع والكلام النفسي القديم وان كان واحدا لا تعدد فيه الا ان له تعلقات مختلفة
بحسب المتعلقات على ما عرف في الكلام ان الامر متعلق بالمعدوم فبحسب تلك التعلقات يحصل
الامر والنهي والخبر والاستخبار الى غير ذلك ولما كان البحث في الشي مسبوقا بتصوره قدم المصنف
ما يفيد ذكره وهو حد الامر واحترز بقوله قول القايل من الفعل والاشارة وبقوله لمن دونه
لمن هو اعلى منه فانه دعاء او لمن يساويه فانه التماس وبقوله افعل من قول مفترض الطاعة
اوجبت عليك كذا او اطلب منك كذا فان هذا كله لا يسمى امرا وهذا الحد مزيف من وجوه الاول
انه غير مطرد لصدقه على غير الامر كالتهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة كقوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا والارشاد والامتنان وغير ذلك من الصيغ المستعملة في غير الامر الثاني
انه قد تصدر هذه الصيغة من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والخشوع ولا يكون امرا ومن الادنى
الى الاعلى على سبيل الاستعلاء ويكون امرا كما قيدت ساير الكتب والحق ان الاستعلاء شرط دون
العلو لوجود الامر بدونه كقوله تعالى حكاية عن فرعون قال لقومه ماذا تامرون وكقول ابن
المنذر ليزيد بن المهلب امرتك امرا جازما فعصيتني واصبحت مسلوب الامارة نادما الثالث
انه لا بد من قيد اخر وهو ما يقوم مقام افعل ليندرج الامر من غير العربية وساير صيغ الامر الرابع
ان هذا الحد مناسب لقول المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي لزمهم ان يحدوا بالكلام
اللفظي فقالوا الامر عبارة عن قول القايل الى اخره اما عندنا فالامر في الحقيقة هو المعنى القايم في النفس
فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر الجواب عن الوجه الاول ان الامر مجاز في الاشياء
التي ذكرت والحد للحقيقة فقوله افعل عند الاطلاق لا يتناولها فيخرج عن حد الامر ويمكن ان يناقش
بانه لا شك في صدق هذا الحد على الاشياء المذكورة والسوال لم يرد الا من تلك الحيثية والسوال الثاني
مشكل لا انفصال عنه الا بالقيد المذكور والثالث يمكن ان يجاب عنه بان قوله افعل ذكر على سبيل التمثيل

دون التقييد به والسوال الرابع اورده صاحب البديع والكشف وابن الحاجب وزعموا انه لا انفصال عنه
ويمكن ان يجاب عنه بان بحث الاصولي ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عنه المتكلم فقولهم انه مناسب
لقول المعتزلة قلنا سلمناه من الحيثية التي ذكرتم فاما من حيث ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام
القران وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولي ليس الا فيه فبهذه الحيثية يليق بالفقهاء
والاصوليين منا لانهم يثبتون الاحكام بنظم القران المتلو دون النفسي ولما ورد السوال الاول حد بعضهم
الامر بقوله صيغة افعل مجردة عن القراين الصارفة عن الامر ولكنه ورد عليه تعريف الشي بنفسه
اذ التعريف حد الامر وان اسقط قوله عن الامر لزم الفساد من وجهين لانه يبقى افعل مجردة عن القراين
فلم يطرد حينئذ لصدقه على التهديد وغيره ولم ينعكس لخروج الامر المقترن بالقرينة عن هذا ما اورده
البديع وابن الحاجب ويمكن اصلاح هذا الحد بحيث يندفع ما قاله بان تؤخذ بدل قوله مجردة عن الامر
قوله مجردة عن الوجوب فيقال الامر صيغة افعل مجردة عن القراين الصارفة عن الوجوب فلا يرد دورا
وحد السوال الرابع حد ابن الحاجب الامر في مختصره بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
انما قال اقتضاء فعل والمراد به ما قام بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء واللفظ
دال عليه وانما قال غير كف احترازا عن النهي لان مقتضاه كف النفس عن الفعل قال صاحب
البديع هذا الحد يرد على طرده قولك لا تكف عن كذا او لا تتركه فانه يصدق عليهما انهما اقتضاء
فعل غير كف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا بامرين بل هما نهيان ويرد على عكسه قولك اترك كذا
او كف عن كذا فهما امران مع انهما ليسا غير كف بل هما اقتضاء فعل هو كف هذا الايراد اورده قطب الدين
الشيرازي في شرح مختصر ابن الحاجب واجاب عنه بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال
على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا نحو اضرب او كان كفا لكن قد اشتق منه الصيغة نحو كف فلا يرد
كونه لا تكف امرا لما ذكرنا هذا ما ذكره وهو ليس بشي والاولى ان يقال ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار
المعنى القايم بالنفس ولهذا تعرض للاقتضاء دون القول فاقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء
امر سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا
يكون قوله كف واترك نهيا وان كانا في صيغة الامر نظرا الى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا
قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك ولهذا قالوا الحايض

منهيه عن الصلوة في ايام حيضها ويكون لا تكف ولا تترك امرًا وان كانا في صيغة النهي لانهما
بمعنى افعل ولا اعتبار للصيغة على هذا الا انه حدّه باعتبار المعنى وهذا هو تحقيق هذا البحث
وقال صاحب البديع فيه واختار صاحب الاحكام في حدّه ان الامر طلب الفعل على جهة الاستعلاء
ولم يتعرض لتزييفه كانه صحيح عنده وليس كذلك اذ يرد عليه الاشارة الى فعل فانه يصدق عليها انها
طلب فعل على سبيل الاستعلاء وليس بامر ويرد عليه مثل قوله تعالى وذروا البيع وقوله عليه السلام
دعي الصلوة في ايام اقرائك فانهما امران على قوله مع انهما ليسا لطلب الفعل بل هما لطلب
ترك الفعل وكذا يرد عليه كف واترك ولا تكف ولا تترك طردا وعكسا ولا يمكنه ان يجيب بانهما
لطلب ترك الفعل وترك الفعل فعل لانه يلزم على هذا ان يكون النهي امرا لانه لطلب فعل الترك وهو لا يقول به
وايضا يسقط سؤاله على حدّ ابن الحاجب في حدّ الامر مباحث تركناها طلبا للاختصار قال رحمه الله
ولا يتوقف حقيقته على ارادة الفعل الى قوله ولا يتوقف على الصيغة اقول لا يتوقف حقيقة الامر
على ارادة الآمر فعل المامور به من المكلف بل يجوز ان يكون مامورا به ولا يكون مرادا عندنا خلافا
للمعتزلة حيث قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يامر الله تعالى بشيء ولا يريد وجوده فانه
امر فرعون بالايمان واراد منه لكنه لسوء اختياره لم يات به لنا لو كان الامر بالشيء متوقفا على الارادة
لوقعت المامورات كلها ولما وجد كفر ولا عصيان واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ان المراد لا يتخلف عن ارادة الله تعالى اذ الارادة مخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمتى تعلق
الارادة بالشيء تخصص بحال حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به
فيلزم انه اذا وجدت الارادة وجد الشيء واذا لم يوجد الارادة لم يوجد الشيء وعلى تقدير كون الامر
متوقفا على الارادة يلزم ان يكون كل مامور مرادا موجودا وبيان انتفاء اللازم ظاهر لان الله تعالى
امر الكفار الذين ماتوا على كفرهم بالايمان وكذا امر العصاة بالطاعات ولم يقع منهم الايمان والطاعات
وفيه بحث فان ارادة الله تعالى الفعل من غير الفعل غير ارادته من العبد فالاولى هي المخصصة للحدوث
اما الثانية فلا فانه اراد ان يقع منه الفعل باختياره فالوهم نشاء من اشتراك اللفظ ويمكن ان يقال
لما وقع الطرف الاخر ظهر انه هو المراد لحدوثه بارادة الله فلا يكون المامور به مرادا والا يلزم ان يكون
الشيء وعدمه مرادين وهو مستلزم للجمع بين النقيضين وعند التحقيق هذه المسئلة ترجع الى مسئلة

خلق الافعال وجه قول المعتزلة ان المامور به لو لم يكن مرادا لاستحال وقوعه فيلزم التكليف بالمحال
قلنا تعلق الارادة بعدم ايمانهم لا يستلزم رفع الامكان الذاتي ولا يخرجه الى الامتناع بالذات
وان اخرجه الى الامتناع بالغير وشرط التكليف الامكان الذاتي فان قالوا اذا تعلق علمه تعالى بعدم
ايمانهم لا يوجد الايمان منهم والا يلزم انقلاب علمه جهلا وهو محال فلا فايدة في طلب الفعل منهم قلنا
لا يلزم من الامكان الوقوع ولا يلزم من ارادة عدم الفعل وتعلق علمه بعدمه وجوده وامتناعه وفايدته
الابتلاء والاختبار واظهار الرغبة في الامتثال على ان افعال الله تعالى لا تعلل بالفوايد والاغراض
لتستغنيا بمعنها ثم ذكر المصنف بان الامر قد يوجد بدون الارادة في الشاهد فان السيد اذا ضرب
عبده وانكر عليه السلطان ذلك واعتذر اليه السيد بانه لا يطيع امري واراد اظهار ذكر العذر
للسلطان ولمن حضر عنده فامر عبده بالفعل فانه حينئذ لا يريد من العبد الفعل ليظهر للسلطان تمرده
فان العاقل لا يريد اهلاك نفسه وعارضت المعتزلة بان هذا وارد عليكم ايضا لان الامر عندكم طلب الفعل
والعاقل لا يطلب هلاك نفسه قال ابن الحاجب في مختصره هذا السؤال لازم واعترف بانه
وارد والحق انه ليس بوارد لان الطلب لا يستلزم عقابه بل الطلب مع عدم امتثال العبد يستلزم خلاصه
فيكون المجموع مطلوبا والعاقل قد يحصل احد جزئي مطلوبه ويتوقع لحصول الجزء الاخر فالسيد
يطلب منه الفعل ويتوقع منه عدم الامتثال فحينئذ لا يكون طالبا للمامور به وآمرا قال
ولا يتوقف على الصيغة عندنا الى قوله ثم الامر المطلق اقول اعلم ان الاصوليين اتفقوا على
ان الامر يطلق بطريق الحقيقة على اللفظ المخصوص واختلفوا في جهة الاطلاق على غيره من المعاني
فمذهبنا ومذهب اكثر الاصوليين ان الاطلاق على غيره بطريق المجاز وذهب بعض اصحاب الشافعي
انه مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي وقال آخرون بالاشتراك المعنوي وهو التواطؤ بان يكون
للقدر المشترك بينهما وقال ابو الحسين انه مشترك بين القول المخصوص والشيء والصفة
والشان والطريق والحق ما قلناه لانه يسبق الى الفهم القول المخصوص عند اطلاق الامر فلو كان
مشتركا بين المعنيين او المعاني لما تبادر احدها الى الفهم لاستواء الكل بالنسبة الى اللفظ وايضا
اذا ثبت انه حقيقة في القول المخصوص وجب ان يكون مجازا في غيره لما ثبت ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى واما بطلان كونه متواطئا فلانه لو كان متواطئا لكان مسماه اعم من كل واحد منها

يعني لفظ الامر مشترك عندهم بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي وعند البعض بالمعنوي منه

ولو كان كذلك لم يدل على شيء منها اذ العام لا دلالة له على الخاص لكن اللازم باطل لدلالته عند الاطلاق
على القول المخصوص قال المصنف بناء على هذا الاختلاف لا يكون افعال النبي صلى الله عليه وسلم
موجبة عندنا خلافا لهم والذي ذكره المصنف يرد عليه ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه
من غير تركه مرة يكون واجبا مع انه لم يوجد فيه صيغة الامر اللهم الا ان يقال المواظبة زائدة
على نفس الفعل والنزاع ليس الا فيه وتحرير موضع الخلاف ان يقال اذا نقل الينا فعل من افعال النبي
عليه السلام التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا من خصايصه مثل وجوب
التهجد والضحى ولا ببيان لمجمل مثل المسح على الناصية هل يسعنا ان نقول فيه امرنا النبي عليه السلام
بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يصح
اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع وعندنا لا واستدل المصنف لمطلوبه بوجوه
ثلثة الاول يلزم التناقض في قولنا فلان يفعل كذا ويامر بخلافه على تقدير كون الفعل امرا والتناقض محال
وكل تقدير يستلزم المحال فهو محال والثاني لو كان الامر حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل اذ الاطراد من
غير مانع من امارات الحقيقة ولكنه لم يطرد اذ لا يقال للاكل والشارب آمر فوجب ان لا يكون
حقيقة والثالث انه لما كان مقصود من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختص بصيغ وضعت
لها والمراد بالامر من اعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة احق من غيره فاذا ثبت
اصل الموضوع كان حقيقة ولا يكون حقيقة في غيره والا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل هذا تقرير ما في
الكتب ولكن في الوجه الاول بحث لان لزوم التناقض ممنوع اذ شرطه اتحاد الموضوع ولم يوجد على تقدير
كونه مشتركا اذ يجوز ان ينفي احد معنيي المشترك ويثبت الاخر من غير تناقض ولهذا يجوز ان يقال المشتري
في السماء بمعنى الكوكب والمشتري ليس في السماء بمعنى قابل البيع ولا تناقض فكذا يصح ان يقال فلان يفعل كذا
والمراد به الفعل الحقيقي ويامر بخلافه المراد بهذا الامر القول المخصوص لا الفعل فلا يلزم التناقض قوله
واطلاق اسم الامر على الفعل اشارة الى جواب الخصم عن دليله فان الخصم استدل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله اذ الفعل يوصف بالرشد وعدمه دون القول والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن الفعل
امرا لما اطلق عليه فاجاب عنه بان اطلاق الامر على الفعل في بعض الصور مجازي بدليل صحة نفي الامر عنه
لجواز ان يقال ما امر ولكن فعل او فعل كذا ولم يامر به وصحة النفي من علامات المجاز اذ الحقيقة لا يجوز نفيها

لا يقال للشجاع ليس باسد ويجوز نفيه عن الشجاع كالاطلاق على الشان في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر واريد بالامر في قوله تعالى وما امر فرعون في قوله بدليل قوله فاتبعوا امر فرعون او
المراد به شان فرعون او المراد به فعله لكن لا لخصوص كونه فعلا بل العموم كونه شانا وحقق المصنف
كون الفعل مجازا بعلامة اخرى للمجاز وهو ان اختلاف الجمعين من علامة المجاز بيانه ان اللفظ اذا
كان ذلك اللفظ مجازا بالنسبة الى المدلول الاخر كالامر فان جمعه باعتبار مفهومه الحقيقي وهو القول
المخصوص على اوامر وقد جمع باعتبار مفهومه المجازي وهو الفعل على امور ولا عكس لهذه العلامة
اذ العلامة لا تنعكس فان اتحاد الجمع باعتبار مفهومه الحقيقي والمجازي لا يدل على نفي المجاز فانه
يقال الاسد للشجعان كما يقال للضراغم قيل ان اختلاف الجمع قد يجوز ان يكون لمعنى المشترك ولهذا جمع
العود بمعنى الخشب على عيدان وبمعنى آلة على اعواد وهو مشترك بينهما فليكن الامر كذلك ويمكن ان يجاب
ان الاعواد والعيدان جمعا عود مطلقا من غير تخصيص بقي هنا بحث مهم وهو ان امرا على صيغة
فعل وهو لا يجمع على فواعل البتة لان فواعل في الثلاثي اما جمع فاعل اسما ككواهل جمع كاهل واما
جمع فاعلة اسما وصفة كذوائب وضوارب اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كان صيغة
افعل جعلت آمرة مجاز المبالغة كما جمع نهي على نواهي بهذا التاويل ثم ابتدا المصنف ما قال المخصوص يحرث
صوم الوصال وخلع النعال بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم واصل وواصل الصحابة موافقة له واقتداء به
انكر عليهم الموافقة فقال اني لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ولما خلع نعليه في
الصلوة خلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد فراغه من الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم فلو كان الفعل
موجبا وامرا لصار كانه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم وهو باطل هذا تحرير ما قاله
وفيه بحث لان الانكار ما كان للمتابعة من حيث هي ولهذا علل الانكار بامر زايد على المتابعة
وهو ان هذا الفعل مخصوص بي لاني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وانتم لستم مثلي في هذا الفعل
ولو كان الانكار لاجل نفس الاتباع لكان يقول لا تتبعوني وايضا علل الانكار في خلع النعال بان جبريل
عليه السلم قد اخبرني بان في نعليك قذرا فخلعتهما فالانكار وقع لامر زايد على الاتباع وكيف يجوز
الانكار على نفس الاتباع فقد امرنا بالاتباع والتاسي به بقوله تعالى فاتبعوني وبقوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة وبقوله وما آتيكم الرسول فخذوه وفعله مما اتى به وايضا عن الدليل
اه اقتدا

مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن الفعل موجبا للاتباع لما فهمت الصحابة الاتباع ولما تبعوه دل على انهم
فهموا الاتباع وفهمهم حجة واصحابنا اطلقوا مسئلة افعال النبي وفيه تفاصيل عند الاصوليين نذكرها
في اخر قسم السنة من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى **قال** ثم الامر المطلق اي المجرد عن القرينة
الدالة الى قوله والامر بعد الحظر وقبله سواء **اقول** لا خلاف بين الاصوليين في ان صيغة
الامر تستعمل في خمسة عشر محملا الاول الوجوب اقم الصلوة الثاني الندب فكاتبوهم الثالث الارشاد
فاستشهدوا والفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا غير مشتمل
على ثواب الاخرة الرابع الاباحة فاصطادوا الخامس التاديب كل مما يليك وهو اخص من الندب فان كل
تاديب مندوب وليس كل مندوب تاديبا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها
بسلام امنين الثامن التهديد اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا والفرق بينهما ان
الانذار يجب ان يكون مقرونا بالوعيد والتهديد لا يجب فيه ذلك التاسع التسخير ان التسخير نوع
من التكوين فاذا قيل كونوا قردة معناه انقلبوا اليها والتعجيز بقوله تعالى كونوا حجارة والاولى ما ذكر
لان التعجيز ان يصيره عاجزا عن الاتيان بشيء يمكن عن غيره وكونوا حجارة الزامهم بانقلاب بالحجارة
لا بالاتيان بشيء الحادي عشر الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم والثاني عشر التسوية اصبروا او لا
تصبروا والثالث عشر الدعاء فاغفر لنا ذنوبنا وارحمنا الرابع عشر التمني كقول امرء القيس
الا ايها الليل الطويل الا انجلي الخامس عشر كمال القدرة وهو التكوين والايجاد كن فيكون وقد ذكر بعضهم
قسما اخر وهو الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وهو قريب من الاهانة واتفقوا ايضا على
انها مجاز في غير الوجوب والندب والاباحة والتهديد من المحتملات التي ذكرناها لكن اختلفوا في الاربعة
المذكورة فذهب اصحابنا وجمهور الشافعية وجماعة من متكلمي المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب اذا كانت
مجردة عن القراين الصارفة عنه مجاز فيما سواه وذهب بعض فقهاء اهل السنة وجماعة اخرى من المعتزلة الى
انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب طايفة الى انها حقيقة لطلب المشترك بين الوجوب والندب وهو
ترجيح الفعل على الترك فيكون من الاشتراك المعنوي وقال بعضهم مشترك بينهما باشتراك لفظي وقيل مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل للاذن المشترك بين هذه الثلثة فيكون مشتركا بالاشتراك
المعنوي وقالت الشيعة مشترك بين الاربعة وهي الوجوب والندب والاباحة والتهديد هذا تحرير

كونوا قردة ونحوه منه التعجيز قال الله كونوا حجارة والفرق منهو من التسخير صح

بعده

اقوال الاصوليين فيه وقد ذكر المصنف وجهين لاثبات مطلوبه الاول ترك الامر معصية بدليل قوله
افعصيت امري سمى تارك الامر عاصيا فيكون ترك المامور به عصيانا والعصيان سبب لاستحقاق العقاب
بالنص وهو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واستحقاق النار لا يكون الا بترك الواجب
ويمكن ان يناقش في هذا الاستدلال بوجوه اما اولا فبان يقال لو كان العصيان عبارة عن ترك المامور
لزم التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانتفاء اللازم ظاهر بيان وجه
اللزوم ان معنى قوله لا يعصون الله انه لا يتركون ما يؤمرون به اي يفعلونه فيكون قوله ويفعلون ما يؤمرون تكرارا
ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم لزوم التكرار فالمراد بقوله لا يعصون الله الماضي والحال وبقوله ويفعلون الاستقبال
واما ثانيا فبان يقال المراد بالعصيان المذكور في الاية الكفر ويدل عليه قوله تعالى خالدين فيها ابدا فان
الخلود مخصوص بالكفار فحينئذ لا يدل الاية على ان كل من هو تارك الامر يكون عاصيا بل يلزم ان يكون البعض
منهم كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد بالخلود المكث الطويل وهو لا يمتنع بالنسبة الى تارك الامر فاندفع
ما ذكرتم فان قيل قوله ابدا بعد ذكر الخلود نص على ما ذكرنا قلنا التابيد قد يستعمل ويراد به المدة
الطويلة كما في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا والكفار قد يتمنون الموت في جهنم كما قال الله تعالى حكاية عنهم
ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك ولكن بقي عليه شيء وهو ان ذكر الابد فيه بمجرد عن ذكر الخلود فلا يكون تكرارا ان حمل
على المكث الطويل الا ان يقال ان قيد الخلود بالابد لا يوجب التكرار لانه يجوز ان يراد بهما مكث اكثر مما اذا كان
احدهما بدون الاخر والمكث قابل للزيادة والنقصان واما ثالثا فان الكلام في الامر المجرد عن القرينة
وفيما ذكرت من الدليل مقارن بقرينة تدل على الوجوب وهو ذكر العصيان واما رابعا فلان الاية لا تدل على
ان جميع الاوامر للوجوب لان الامر المذكور فيهما مطلق والمطلق لا يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الامر الوجه
الثاني ان الامر فعل متعد لازمه ايتمر فانه يقال امرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر فهذا يقتضي ان لا
يتحقق الامر بدون الايتمار لان المتعدي بدون لازمه محال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار الا ان وجود المامور به
لو اتصل بالامر لسقط الاختيار من المامور ولضرب من الاختيار نفيا للجبر ولاستحقاق الثواب بالاقدام
على الايتمار مختارا والعقاب بتركه كذلك فتراخى وجود المامور به الى حين اختيار المكلف تفاديا عن الجبر فبقي
الوجوب المفضي الى الوجود في ذمة المكلف جبرا اذ نفس الوجوب جبري وانما الاختيار للاداء حكما للامر
قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن واورد صاحب الكشف فيه على هذا الوجه سوالا بان قال لا يستقيم ان يكون

المحقق

الائتمار لازمًا لانه ان اراد اللازم اللغوي فهو ليس كذلك لانه متعد يقال ائتمر زيد عمرو وان اراد به اللازم
الذي ينتفي الملزوم بانتفائه فالائتمار ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الائتمار لكونه متحققا في حق
الكفار بدون الائتمار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما يقال امرته فائتمر ولا يصح كسرته
فلم ينكسر واجاب بقوله قلنا لا نسلم انه متعد الى مفعول واحد ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد
قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل او المفعول الواحد وعدم تعديه
الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القران فتعلمه وكسوته
الثوب فاكتساه والامر متعد الى احدهما بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا او الجواب عن الثاني
وهو ان الائتمار لازم الامر في الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه
لو لم يجعل كذلك لسقط الاختيار من المامور وهو مذهب الجبر فنقل الشرع من الوجود الى الوجوب لكونه مفضيا
اليه هذا ما قاله وفيه بحث اما اولا فلانه اراد باللازم معنى ثالثا وهو المطاوع الذي يحصل عقيب فعل متعد
اثر الفعل فاعله فيكون متاثرا ومنفعلا واللازم الذي في مقابلة المتعدي اعم من ان يكون اثر الفعل متعد
او لم يكن فان نحو قام وقعد لازم بالمعنى الذي في مقابلة المتعدي وليس بلازم بمعنى المطاوع لانه ليس باثر فعل
متعد ومراد المصنف لا يحصل وتقريبه لا يظهر الا بمعنى المطاوع لا بكونه اعم فيكون الترديد
في مثل هذا قبيحا عند اهل النظر واما ثانيا فعلى تقدير تسليم ان المراد به اللزوم اللغوي جوابه بان المراد به
انه لازم بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب لان كون الائتمار
متعديا الى واحد وغير متعد الى اثنين لا مساس له بالدعوى فلا يفيد شيئا واما ثالثا فلانه ذكر في الجواب
ان المقصود من الامر حصول الفعل قلنا لا نسلم ان المقصود منه حصول الفعل خصوصا على مذهبنا على
ما تقرر في صدر الكتاب ان الامر لا يتوقف على ارادة من المامور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الائتمار
ويكون المقصود من الامر حصول الفعل بل يكون المقصود هو الابتلاء والاختبار قوله ولهذا قلنا لا يجب
على المقتدي قراءة الفاتحة اي ولاجل ان الامر للوجوب قلنا كذا وهذا على عادة اصحابنا فانهم
يثبتون اصلا اولا ثم يستخرجون منه الفروع اللايقة به ويبنونها عليه اما بيان وجه البناء
فلان الانصات وجب على المقتدي بالنص وهو قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له
وانصتوا فان اكثر اهل التفسير على ان الخطاب للمقتدين فيجب عليهم الاستماع والانصات اذ الامر

يتغير ما اقترن به ولهذا قالوا اذا اقترن ذكر العدد بالصيغة في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة
حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر الواحدة او الثلث لم يقع شيء فتعين ان عمل
هذا الاقتران في التغيير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا لا مغيرا قوله وكذا ساير اسماء الاجناس
الى قوله ولا يحتمل ما بينهما اقول اشار بقوله كذا الى ما سبق ذكره من ان المصدر اسم جنس يقع على الوحد
الحقيقي مع احتمال الكل يعني حكم ساير اسماء الاجناس مثل حكم ما ذكرنا اذا كان فردا حقيقة او حكما اما حقيقة
فهي كمن حلف لا اشرب ماء او الماء سواء كان معرفا او منكرا لانه لا اسناد في حقيقة الفردية فانه يقع على الاقل
لتيقنه ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه يصدق حتى لا يحنث اصلا لانه
نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الا بالنية ثم اختلف
المشايخ فيما اذا نوى الكل انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه نوى حقيقة كلامه
وقال ابو القسم الصفار انه لا يصدق قضاء واليه يشير كلام فخر الاسلام لانه خلاف الظاهر لان الانسان انما
يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا ولانه نوى حقيقة
لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ولا يذهب وهمك الى ما ذهب اليه وهم بعضهم انه ينبغي ان لا تنعقد
اليمين عند ارادة الكل لكونه غير متصور فصار كقوله لا اشربن الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه فانه لا تنعقد
لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر في مسئلة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط
البر في هذه المسائل فعدم شرب جميع المياه وعدم اكل جميع الاطعمة وعدم التزوج بجميع النساء وعدم
شراء جميع العبيد وهو متصور فافترقا فاما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين القليل والكثير
كما لو نوى كوزا او كوزين لا يعمل نيته لخلو ما نواه عن وصف الفردية حقيقة او حكما ومثله
لا اكل طعاما واما الفرد حكما فهو كمن حلف لا اتزوج النساء او لا اشتري الثياب فانه يقع على الاقل
على احتمال الكل حتى يحنث بشراء عبد واحد وثوب واحد وتزوج امرأة واحدة وهذا لان الجمع اذا دخل عليه
الالف واللام ولا يحتمل التعريف بمعنى العهد لعدم المعهود حمل على الجنس وبطل معنى الجمعية لانا اذا
بقيناه جمعا لغا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام اذ ليس جمع معهود ينصرف اللام اليه
فاذا جعلناه للجنس كان فيه رعاية للامرين اما التعريف فلانه تعرف هذا الجنس فيكون اللام لتعريف الجنس
واما الجمعية فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان الحمل بها اولى من اهدار احدهما ويؤيد هذا قول الله تعالى

لا محل للاستثناء من بعد فان عدم الحل لا يختص بالجمع بل هو متعلق بالفرد فصاعدا هذا ما قالوه وفيه بحث وهو
ان الوجه ما ذكروا من ان الجنس لا يصح اطلاقه على القدر المتخلل بين الاقل والجمع لصحة الاستثناء والتخصيص
من اسم الجنس المحلى بالالف واللام ولا من الجمع المعرف واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه
لو استثني من اسم الجنس فردا او افرادا لكن لم يستغرق جميعه بل بقي تحته اكثر الافراد واقلها فوق واحد
لزم منه ارادة القدر المتخلل اذ الكل ليس بمراد للاستثناء ولا الفرد الحقيقي اذ فرضناه ان الباقي تحته
اكثر من واحد وهذا التقريب بعينه يجري في التخصيص اما بيان بطلان اللازم فظاهر لقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وكقوله اقتلوا المشركين حتى يعطوا
الجزية فان الباقي بعد تخصيص اهل الذمة القدر المتخلل وكذا قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
الباقي بعد تخصيص الربوا تحت ما بين الاقل والكل وهذا كثير لا يحتاج الى الاحصاء وايضا اتفق العقلاء
على جواز قول القائل جاءني القوم الا زيدا ويلزم منه ايضا ان لا يطلق جنس من الاجناس الا على الفرد
الحقيقي او على كل الجنس وهو بعيد ولان النحاة اطبقوا على ان المصدر يصلح للقليل والكثير بدون تقييدهم
على الفرد الحقيقي او الكل بل اطلقوا ذلك ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع لصلاحية القليل والكثير
فلا يحتاج الى تثنيته ولا جمعه قد سنح بخاطري هذا الاشكال ويمكن ان يجاب عنه بان الاستثناء
والتخصيص من بيان التغيير وكلامنا ليس فيه قال وعلى هذا كل اسم فاعل الى قوله الا يد واحدة
اقول وعلى هذا اي كما قلنا ان الامر يدل على المصدر لغة وهو جنس لا يحتمل العدد لكونه فردا
فكذلك كل اسم فاعل دل على المصدر لا يحتمل العدد لكونه فردا وقيد اسم الفاعل بكونه دالا على المصدر احترازا
عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر مثاله قوله تعالى والسارق والسارقة
اسم فاعل دل على المصدر ولا يحتمل العدد حتى لا يجوز ان يراد بآية السرقة الا الايمان لان كل السرقات ليس
بمراد اجماعا فصار الواحد مرادا او بالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة وقد تعين اليمين بالاجماع
او بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما فالقول بقطع اليسرى بهذه الاية كما قاله الشافعي
في المرة الثالثة مردود وفيه بحث اما اولا فلان الشافعي رحمه الله انما اثبت قطع اليسرى بقوله عليه السلام
فان عاد فاقطعوه الحديث لا بهذا النص كما قلنا بقطع الرجل بهذا الحديث واما ثانيا فلانه يقتضي انه لا يحد
الزاني في عمره الا مرة وان زنى الف مرة لان جميع افراد الزنا الموجودة في العمر ليس بمراد من اية الزنا والا

لتوقف الحد عليه فيراد بها الزنا الواحد وبالزنى الواحد لا يحد الا مرة واحدة فلو زنى ثم حد ثم زنى
ينبغي ان لا يحد وكذا في الثالث والرابع وهلم جرا فان قيل الزنا علة الحد فيتكرر عليه المعلول بتكرر
العلة قلنا السرقة ايضا علة للقطع فيتكرر بتكررها فان قيل العلة انما تعمل في محلها والمحل
في الحد باق ما دام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين بقراءة ابن مسعود فيفوت بفوات
محله فلا تقطع في المرة الثانية بهذه الاية بل بدليل اخر قلت مع هذا التحرير ما اندفع اصل السؤال
وهو عدم جواز ارادة القدر المتخلل والمناظر في هذا ليس الا ارادة القدر المتخلل لا غير قال ثم
الامر المطلق عن الوقت الى قوله سلمت من المزاحم وتعينت اقول اختلف الاصوليون في الامر
المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به بوقت بعينه بحيث يلزم من فواته فوات الاداء
كالامر بالزكوة والعشر والكفارات وقضاء رمضان انه على الفور او على التراخي فالصحيح من مذهبنا
انه لا يوجب الاداء على الفور ولا على التراخي وانما الامر المطلق لمطلق الطلب في اصل الوضع والفور
والتراخي بالقرائن وانما قال في الصحيح احترازا عما ذهب اليه بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور والكرخي
الى انه على الفور وهو مذهب الشافعي وكل من قال بالتكرار ومعنى قولهم على الفور انه يجب عليه التعجيل في اول
اوقات الامكان واستدلوا بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذم ابليس على ترك السجود عقيب
الامر ولو لم يكن الامر مقتضيا للفور لكان لابليس ان يجيب انما تعتبر المبادرة كون الامر لا يقتضي
الفور فحل اني اسجد في مستقبل فما كان للذم وجه ووجه قولنا ان الفور والتراخي صفتان للمصدر
المطلق بالامر ولا دلالة للموصوف وهو المصدر على الصفة وهو الفور او التراخي ولان الامر حقيقة في
طلب الفعل لا غير فمتى اتى بالفعل في اي زمان كان مقدما او مؤخرا كان اتيا بمدلوله فيكون ممتثلا البتة
الا اذا وجدت قرينة الفور او التراخي فثبوت احدهما بالقرينة دون مقتضى الامر وايضا كلامنا في المطلق
عن القرينة استدل المصنف بانه يصح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر
للفور لكان هذا الكلام متناقضا اذا قيد بقوله افعل بعد ساعة او بعد يوم لان افعل على تقدير الفور
يقتضي الفور وهو فعله في الساعة الاولى فنقيده بقوله بعد يوم او بعد ساعة مناقضة او كان هذا الكلام
تكرارا اذا قيد بقوله افعل الساعة لان مقتضى الامر حينئذ الفور فتقييده بقوله الساعة تكرار هذا
ما قاله المصنف وفيه بحث وهو ان يقال ان الامر يدل على الفور ظاهرا لا نصا فيكون قوله افعل بعد اليوم

تصريحا بخلاف الظاهر ومثله لا يكون تناقضا الا يرى ان الامر موجب للوجوب فلو قيد بقوله افعل
ندبا او اباحة لا يكون تناقضا بل يكون قرينة صارفة عن موجبه ونظايره كثيرة لا تحصى فكذا
قوله افعل الساعة لا يكون تكرارا بل يكون مخرجا للكلام من الظهور الى التنصيص وفايدته حسم
ارادة غير المنصوص او يكون بيان تقرير مثل الحيض اشهر وهو للتاكيد في الحقيقة والتاكيد ليس
بتكرار لانه يفيد معنى زايدا على المؤكد على ان كلامنا في الامر المطلق عن الوقت وهذا مقيد بالساعة
او بعدها فلا يكون الدليل مطابقا للمدلول وقال المصنف هذا الدليل لا يمكن قلبه بان يقال
لو كان الامر للتراخي لكان قولنا افعل بعد يوم تكرارا او قولنا افعل الساعة تناقضا وانما لا يمكن
قلبه لانا لا نقيد الامر بزمان بل نقول ان مقتضى الامر طلب الفعل مطلقا من غير تقييد بزمان
بعينه وان كان لا بد من زمان لكونه من ضرورة وقوع المامور به ولكن يكفي له مطلق الزمان وهو
محتمل للفور والتراخي عند الاطلاق فلا يثبت احدهما الا بقرينة زايدة فلا يكون التقييد ببعد يوم
تكرارا والتقييد بالساعة تناقضا بل يكون التقييد باحدهما قرينة معينة لما كان يحتمله
من الفور والتراخي والجواب عن الاية بان يقال ما ذكرتم ليس بمحل النزاع في الامر المطلق
عن القرينة والفورية في الآية مستفادة من القرينة وهو فاء التعقيب في قوله تعالى فاذا
سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قوله والخلاف في الحج ابتدائي هذا جواب عن
سوال يرد على قوله ان الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي المستفاد من قوله لانا لا نقيده بزمان
فان معناه ليس بمقيد بالفور ولا التراخي بل المطلق الطلب بيانه ان يقال كيف يصح ما ذكرتم وقد
قال ابو يوسف ان اشهر العام الاول يتعين للاداء كما سياتي وهذا يدل على انه قايل بالفور وقال
محمد رحمه الله يجوز له التاخير بشرط ان لا يفوته في العمر وهذا يدل على انه قايل بالتراخي كما قال الكرخي
وجماعة من مشايخنا بان الخلاف بينهما مبني على ان الامر المطلق عن الوقت للفور عند ابي يوسف
رحمه الله وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي فمحمد الحق الحج بقضاء رمضان فانه موقت
بالعمر ووقت ادائه الايام دون الليالي كما ان الحج وقته اشهره دون باقي السنة ثم لا يتعين
وقت قضاء الصوم الا بتعيين العبد فعلا فكذا الحج وهذا لان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت
ادائه وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها لان الاصل هو البقاء وانما يثبت

العجز يعارض الموت فترجحت الحيوة لكونها اصلا ويويده ما قاله محمد رحمه الله بان النبي صلعم
حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضية الحج سنة ست منها فعلم ان التاخير جايز واما
ابو يوسف فقد فرق بين القضاء والحج بان اشهر الحج من السنة الاولى سلمت عن المزاحم فيكون متيقنا
اذ في عود العام القابل وهو في الحيوة شك اذ البقاء الى سنة ليس بارجح من الموت ولا يكون
المشكوك مزاحما للمتيقن فيتعين للاداء احتياطا بخلاف كل يوم من ايام ادراكه في حق قضاء
رمضان فانه بل خمسة ايام الآن اذا الموت في يوم فجاءة نادر فلم يتعين وبخلاف تاخير النبي صلعم
فانه كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره على ان التاخير انما حرم لخوف الفوت وهو مرتفع
في حق النبي صلعم فانه علم بالوحي انه يعيش الى حجة الوداع ويبين امر الحج الذي هو من اركان الدين
ولم يكن علمهم قبل ثم ههنا بحث وهو ان شمس الايمة وصاحب التقويم والمصنف ذكروا الكفارات
والنذور المطلقة وقضاء رمضان من قبيل الامر المطلق عن الوقت وذكرها فخر الاسلام من قبيل المقيد
به ووجه الجمع بينهما ان شمس الايمة ومن وافقه نظروا الى ان وقت الاداء غير متعين فيها حتى لا يفوت
الاداء الا بفوات العمر فيكون من قبيل المطلق عن الوقت وفخر الاسلام نظر الى انها مقدرة بوقت
محدود لتقدر صوم الكفارات بالشهرين او ثلثة ايام وتقدر الصوم المنذور بما سمى من المدة
والوقت بل له وقت معين وهو الايام دون الليالي وكلا الوجهين حسن قال والمقيد بالوقت
انواع الى قوله وللنقصان نسبته اي الامر المقيد بالوقت انواع ثلثة النوع الاول
له ثلثة اوصاف كونه ظرفا للمودى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة اما كونه
ظرفا فلفضل الوقت عن المودى يعني لو اكتفى المكلف في الاداء على القدر المفروض ولم يطول الاركان
يفضل الوقت عن الاداء ولا نعني بكونه ظرفا الا هذا واما كونه شرطا فلفوات الاداء بفوته اذ المشروط
ينتفي بانتفاء شرطه واما كونه سببا للوجوب فلفساد تعجيل الاداء قبل الوقت لان المسبب لا يجوز
تقديمه على السبب اصلا لا يقال هذا لا يصلح دليلا على السببية لان التقديم كما لا يجوز على السبب
فكذا لا يجوز على الشرط ولهذا لا يجوز الصلوة قبل الطهارة لانا نقول قد يصح التقديم على الشرط كتقدم
الصلوة على الطهارة واما التقدم على السبب فلا يصح ابدا فحصل الفرق بالفساد مطلقا وعدمه
مطلقا وقيل في الجواب عنه انه وان اشتركا في هذه الصفة لكن الفارق قايم وهو وجود القرينة المرجحة

لاحد الجانبين وهو ان الفساد لعدم السبب وذلك لان الاداء يتغير ويختلف بتغير الوقت والمشروط
لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان يكون الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط هكذا قيل
ولكن لا يخفى على الفطن ان الترجيح لا يصلح ان يكون دليلاً مستقلاً لان الترجيح انما يقع بوصف
غير مستقل كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى وما ذكر ان يكون دليلاً مستقلاً على السببية
واليه اشار المصنف بقوله واختلافه باختلاف صفته اي اختلاف المؤدى باختلاف صفة الوقت
فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه ولهذا لا يتادى بوما
وجب كاملا وتغيره بتغير الوقت علامة كونه سببا اذ الاحكام تابعة للاسباب قوة وضعفا الا يرى
ان البيع اذا كان صحيحا كان الملك ايضا صحيحا واذا كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر
اثره في حل الوطي وثبوت الملك بنفس البيع وعدمها على ما عرف ومعنى كون الاوقات سببا للعبادات
انها معرفات اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن لما كان تتابع نعم الله تعالى على العباد سببا لوجوب
الشكر وترادف النعم انما يحصل في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات
التي هي شكر النعم تيسيرا اقامة لها مقام النعم كما اقيم السفر مقام المشقة قوله والاصل في هذا النوع
اي النوع الذي هو ظرف وشرط وسبب وهو وقت الصلوة انه لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى
وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل كل الوقت سببا مع رعاية هذين
المعنيين لان رعاية احد المعنيين واعماله يوجب اهمال المعنى الآخر وفواته حينئذ اي حين اعمال
احد المعنيين ورعايته فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت حينئذ لا اعتبار للسبب
قبل تمامه لان اجزاء المسبب لا توزع على اجزاء السببية بعض السبب ليس بسبب فلا يتحقق الوجوب
الا بعد وجود جميع اجزاء الوقت وذلك عند خروج الوقت ولا يصح الاداء قبله اذ فيه ابطال معنى الظرفية
والشرطية ولو روعي معنى الظرفية وادّيت الصلوة في الوقت يلزم منه رعاية معنى الظرفية ولكن يوجب اهمال
معنى السببية اذ يلزم منه تقدم الحكم على سببه فتعذر اجتماع معنى الظرفية والسببية فاذا لم يمكن
ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية فوجب ان يجعل بعض
الوقت سببا وهو الجزء الاول لسلامته عن المزاحم ومع هذا التحرير بقي كلام وهو انه لا يمكن ان
يكون الجزء الذي هو سبب بعينه ظرفا لان لازم السببية التقدم اذ السبب يتقدم على المسبب ولازم

الظرفية

الظرفية المقارنة والمعية اذ الظرف يقارن المظروف وهو التقدم والمقارنة منافاة بالضرورة
فيكون بين السببية والظرفية لجزء واحد منافاة لان التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين
اللهم الا ان يجعل الجزء السابق سببا وجميع الوقت ظرفا والمقارن شرطا فلا منافاة لعدم اتحاد
الموضوع قوله فان اتصل الاداء به اي بالجزء الاول تقررت السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود
من نفس الوجوب تحصيل الاداء قوله والا اي وان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي
يليه وهو الجزء الثاني ثم وثم اي ثم ان اتصل الاداء بالجزء الثاني تقررت السببية عليه والا ينتقل الى
الجزء الثالث وهكذا الى الرابع وما بعده الى ان يتضيق الوقت بحيث يتمكن المكلف من الاداء عند زفر لان
المقصود من نفس الوجوب الاداء فلا بد من وقت يمكن فيه الاداء والا يلزم تكليف ما ليس في الوسع وينتقل
عندنا الى آخر جزء من اجزاء الوقت بحيث يتمكن فيه من عقد التحريمة فيتعين السببية فيه اي في الجزء الاخير
ضرورة انه لم يبق من الاجزاء ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء في حدوث العوارض المذكورة حتى لو اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض في آخر الجزء يلزمه الصلوة عندنا وعند زفر لا تجب
ما لم تجد وقتا يسع فيه حقيقة الاداء وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم يجب وكذلك ان كان
مقيما في ذلك الجزء وجب عليه صلوة المسافر ويعتبر ايضا صفة ذلك الجزء في نقصان الواجب وكماله فان كان
ذلك الجزء صحيحا اي لم ينسب الى الشيطان ولم يوصف بالكراهة كما في الفجر وجب عليه كاملا حتى لو اعترض
الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر فسد عندنا خلافا للشافعي لان ما وجب كاملا لا يتادى
بالناقص كالصوم المنذور المطلق وصوم القضاء لا يتادى في ايام النحر والتشريق وفي قوله حتى فسد
الفجر اشارة الى بقاء اصل الصلوة والى نفي ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة تبطل ببطلان
جهة الفرضية على ما في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا تفسد بطلوع الشمس لكنه يصبر حتى اذا
ارتفعت الشمس اتم صلوته فكانه استحسن ليكون مؤديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها
كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من ادائها كلها خارج الوقت
كذا في المبسوط ويؤيد ما قاله ابو يوسف قوله عليه السلام وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس
فاذا طلعت فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان اخرجه مسلم وان كان ذلك الجزء ناقصا

علة المقيم وان كان مسافرا وجبا عليه صلاة المسافر

بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان
المسبب فيتادى بصفة النقصان لانه ادى كما لزم كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس
في اثناء الصلوة لم تفسد العصر لان ما بعد الغروب كامل فيتادى فيه لان ما وجب ناقصا منقوض
بما اذا صلى واتى بجميع الاركان لكنه ترك جميع الواجبات فانه يخرج به عن العهدة وان تحقق فيه
النقصان حتى وجب عليه جبره بسجدة السهو ان تركها ساهيا وان كان عامدا يكون ناقصا لا ينجبر
نقصانه بسجدة ولهذا قال النبي عليه السلم للاعرابي الذي خفف وترك تعديل الاركان ما نقصت من هذا
شيئا فقد نقصت من صلوته فكان ينبغي ان لا يفسد الفجر بطلوع الشمس بل غايته انه يلزم منه
النقصان وهو لا ينافي الجواز وخروج العهدة به وكيف وقد قال النبي صلعم من ادرك ركعة من
الفجر قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا النقصان على نوعين احدهما ما يرجع الى نفس المامور به
والثاني ما يرجع الى غيره فالاول يوجب الفساد دون الثاني فالنقصان بترك الواجبات ليس براجع
الى نفس المامور به لانه قد اتى بجميع ما امر به من الاركان الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي
لا يزاد بها على الكتاب فيمكن به نقصان في الاداء فينجبر بسجدة السهو فلو كان موجبا للفساد
لكان يلزم تغيير ما ثبت بالكتاب بما ثبت بخبر الواحد واما النقصان بسبب الوقت فراجع
الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المومنين
كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في
نفس المامور به فلا يخرج عن العهدة هذا ما قالوه ولكن لا يخفى عليك ان الزمان ليس بداخل في
ماهية المامور به فالخلل فيه لا يوجب الخلل في ماهية المامور به والجواب عن الحديث ما ذكره ابو جعفر
الطحاوي في شرح الاثار ان ورود الحديث كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة قال
ولا يلزم مهما لو ابتداء العصر الى قوله لا خلالا ولا اشكالا اقول ولا يلزم اثارة الجواب اشكاله
يرد على قوله يعتبر صفته ذلك الجزء بيانه ان ما وجب بسبب كامل لا يتادى ناقصا فاذا ابتداء
العصر في اول الوقت وجب عليه كاملا لان اول وقت العصر سبب صحيح ثم اذا مد باطالة القراءة
وساير الاركان الى ان غربت الشمس ينبغي ان تفسد العصر لاعتراض النقصان من وقت الاحمرار كما يفسد
الفجر بالطلوع فاجاب بقوله لان الشرع جعل الى العبد حق شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة

6

في الباب لان الله تعالى انما خلق العباد للعبادة حيث قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون ولانه تعالى ما لكنا بالحقيقة ونحن عبيده والواجب على المملوك خدمة مالكه في
جميع اوقاته لتواتر نعمه علينا على التوالي فيكون جميع افعالنا له فبالنظر الى هذا ينبغي
لنا الاشتغال بخدمته في الاوقات كلها فضلا عن اوقات الصلوات الا انه تعالى من علينا بفضله
بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوايجنا رخصة وترفيها فاذا اشتغل العبد كل الوقت
بالعبادة فقد اتى بما هو العزيمة ومع الاقبال على هذه العزيمة وهو شغل كل الوقت بالعبادة
لا يمكنه الاحتراز عن مثل هذه الجريمة وهي ايقاع بعض الصلوة في الوقت المكروه فعذر في ذلك
من حيث انه اخذ بالعزيمة استحسانا وجعل هذا المقدار من الفساد عفوا لتكميل العزيمة قوله وكذا
لا يلزم اسلام الكافر هذا ايضا جواب عن سوال مقدر بيانه ان الكافر اذا اسلم وقت احمرار الشمس
وجب العصر في ذمته ناقصا لنقصان سببه ثم اذا لم يصلها في يومه وقضى في اليوم الثاني وقت
الاحمرار كان ينبغي ان يجوز لانه ادى كما وجب ولهذا يجوز عصر يومه وقت الاحمرار ومع هذا لا يجوز له
ان يقضي وقت الاحمرار في اليوم الثاني فاجاب اولا بالمنع بقوله لان هذا لا يروى عنه اذ لا رواية
في هذه المسئلة عن السلف ذكره فخر الاسلام فيحتمل انه يجوز فلا يرد نقضا اذ النقض انما يرد على تقدير
ثبوته واجاب ثانيا على تقدير تسليم هذه الرواية بالفرق بين الاداء والقضاء بقوله انما جاز الاداء
مع النقصان عند ضعف السبب وهو وقت الاحمرار ههنا اذا لم يصر دينا في الذمة لان السبب هو الجزء
القايم وهو ناقص فقد ادى كما وجب واشتغاله في الاداء في وقته يمنع صيرورة ذلك الواجب دينا في
ذمته اما اذا لم يود في الوقت حتى تحقق الفوات بمضي الوقت صار دينا في ذمته فثبت بصفة الكمال
لان السببية بعد الفوات يضاف الى جميع الوقت لا الى الجزء الاخير فلا يتادى ناقصا هذا ما
قيل ولكن فيه بحث وهو ان السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد
مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات وان امكن في حق من كان اهلا
في جميع الوقت ولكن لا يمكن في حق من يختلف حاله فيها كالكافر الذي اسلم في اخر الوقت او الصبي الذي
بلغ فيه او المجنون الذي افاق فيه لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء ثم اكد المصنف ما ذكره
من الفرق بين الاداء وبين ما صار دينا في الذمة واستشهد بمسئلة فقال الا يرى ان الاعتكاف المنذور



صام
فمثله بنذر ان يعتكف في شهر رمضان يجوز اداوه فيه لانه ادى كما التزم وبعدما صار دينا بان
ولم يعتكف فيه لا يجوز قضاؤه في ذلك الاعتكاف في رمضان الثاني لما عرف وفيه خلاف زفر رحمه الله
قوله ولا يلزم عليه الوتر لاداها الى اخره هذا ايراد على الجواب الذي تقرر وهو انه اذا صار دينا
في الذمة وجب كاملا فلا يتادى ناقصا بيانه انه اذا تلا اية السجدة عند طلوع الشمس وجب عليه
ناقصا لنقصان وقته ثم لو لم يسجد في ذلك الوقت حتى صار دينا في ذمته ويريد ان يقضي في وقت
الغروب ينبغي انه لا يجوز مثل ما قلتم ومع هذا يجوز له ان يسجد وقت الغروب واذا انفصل عن سببه
اي وان فات عن وقته فاجاب بالفرق بين القربة المقصودة وغيرها بقوله لانا لا ندعي عود الواجب
الى الكمال بعد انفصال الواجب عن السبب الناقص في الواجب الذي يجب قربة مقصودة كالصلوة
والصوم فاما سجدة التلاوة فما وجب قربة مقصودة انما المقصود منها مجرد ما يصلح
تواضعا لمخالفة المشركين الذين يستنكفوا عنه واستكبروا ولهذا يتادى بالركوع
في الصلوة بنية سجدة التلاوة بشرط انه لا يتخلل بين سجدة التلاوة وبين الركوع فاصل
بمقدار ثلاث ايات لان الركوع في الصلوة وضع للتواضع فالقربة بخلاف الركوع خارج الصلوة
وليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة والمراد بكون سجدة التلاوة قربة غير مقصودة
انها لم تجب قربة لعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستبداد
ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به ولكن يشكل على هذا ما قال صاحب الهداية في باب التيمم
بانها قربة مقصودة حيث قال بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة
قوله ولا يلزم عليه ما لو شرع فيها نفلا الى اخره هذا ايراد على الجواب السابق وهو الفرق بين القربة
المقصودة وغيرها بيانه انه يلزم على ما ذكرتم لو شرع رجل في الوقت المكروه في النفل ثم افسد ينبغي
ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز فيبطل ما ذكرتم
من الفرق فاجاب بقوله لان باب النفل اوسع فيعفى فيه ما لا يجوز في غيره ولهذا يجوز اداء النفل
قاعدا مع القدرة على القيام دون الفرض ويجوز راكبا موميا مع القدرة على النزول دون الفرض وفيه
بحث لان النفل بالافساد بعد الشروع يصير واجبا في الذمة فلم يبق نفلا في حق القضاء فلا يظهر فيه
احكام النفل ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء ويمكن ان يجاب

قوله ولان اللزوم بالشروع الى اخره جوابا عن هذه الشبهة بيانه ان لزوم الاتمام بالشروع والقضاء
بالافساد بعد الشروع انما ثبت لضرورة صون المودى عن البطلان لان ابطال الاعمال منهي لقوله
تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة كاكل الميتة للمضطر لا يجوز
الشبع منها فلا يظهر في تكامل اللازم لا في الحال وهو الاداء ولا في المآل وهو القضاء قال
ومن حكمه انه لا ينفي صحة غيره الى قوله فلا يسقط بتعيينه اقول ومن حكم النوع الاول الذي هو
ظرف كوقت الصلوة انه لا ينفي صحة غيره اي صلوة اخرى لكون الوقت ظرفا لا معيارا فلا يستغرق
بالواجب وصيرورة الصلوة مؤداة بافعال معلومة من القيام والركوع والسجود وغيرها
وهذه الافعال وجبت في الذمة والاداء يحصل بمنافع بدنه التي هي حقه والمنافع مملوكة له
فلا يتعذر عليه صرف تلك المنافع الى اي نوع شاء مستحقا كان عليه او غيره كالخياطة المستحقة
في وقت بان قال خط اليوم واليوم يسع فيه خياطة غيره لا يتعذر على الخياط خياطة ثوب اخر
قوله وانه لا يتعين بتعيينه قولا هذا معطوف على قوله انه لا ينفي فذكر حكما اخر للنوع المذكور
اي من حكمه ايضا انه لا يتعين كون جزء من الوقت سببا قولا بان قال عينت ان يكون هذا الجزء سببا
فانه لا يتعين بقوله ويجوز له الاداء بعده لان الوقت متسع والشرع جعل له الاختيار في الاداء
يؤدي في اي جزء اراد فلو تعين بقوله لبطل تخيير الشارع اياه وانما قيد بقوله لا يتعين بتعيينه
قولا لانه يتعين فعلا لانه اي لان التعيين من ضرورة انقطاع خيار الانتقال من جزء الى جزء وذلك
الانقطاع لا يتم الا بفعل الاداء دون القول كالمكفر لا يكون له التعيين قولا انظر هذا احصال الكفارة
الواجبة في اليمين فان الحانث مخير بين الاطعام والاكساء والعتق فلو عين شيئا من هذه الاشياء
بالقول لم يتعين بل انما يتعين في ضمن الاداء فعلا لان ولاية التعيين قصدا ينزع الى الشركة مع الشارع
في وضع المشروعات وهو لا يجوز بخلاف ما لو عين ضمنا بالاداء قوله وان تعيين النية شرط وهو
ايضا معطوف على ما سبق اي من حكم النوع المذكور ايضا تعيين النية وهو ان يعين فرض الوقت
لان المشروع لما تعدد في هذا الوقت لا يصاب فرض الوقت بالاطلاق بان يقول نويت ان اصلي
فحسب بل يحتاج الى تعيين الوصف بان يقول نويت فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا يتعين
الاداء الا بذكر فرض الوقت ولما لزمه تعيين النية لا يسقط اشتراط التعيين لضيق الوقت

تضييق

لان التوسعة التي تثبت بناء على كونه ظرفا اوجبت اشتراط التعيين فلا يسقط بتقصيره لان

الوقت من العوارض التي تثبت بتقصيره الا يرى ان احتمال التعدد باق حتى لو قضى فرضا آخر عند

ضيق الوقت او صلى نفلا جاز قال وأما النوع الثاني فما جعل سببا الى قوله مجاز الهبة عن الصدقة

أقول النوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما جعل الوقت سببا لوجوبه ومعيارا وشرطا لادائه

كصوم رمضان اما كونه سببا فلاضافة الصوم اليه فيقال صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت

فيقال صلوة الظهر والاضافة دليل السببية لانها توجب الاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص

المسبب بالسبب لما سيأتي واما كونه معيارا فلتقدر الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت

وانتقص بانتقاصه ولم ينفصل الوقت عن الاداء فيه ولا يسع فيه غيره فكان معيارا لا ظرفا كالمعيار

الحسي نحو الكيل للمكيل والمعيار الحسي ما تقاس به غيره ويستوي به وهذا الوقت كذلك واما كونه شرطا

للاداء فلان الاداء تفوت بفواته الا ان المصنف لم يذكره لانه اكتفى بكونه موقتا اذ المراد بالموقت

ما يفوت الاداء بفوته وهو معنى الشرطية بعينه بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون

سببا كما في الصوم المنذور لا يضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما

بالذكر قوله فيصاب بمطلق الاسم اي لما ثبت انه معيار لا يسع فيه غيره فكان من ضرورته انتفاء

مشروعية غيره لانه لا تتصور اداء صومين في يوم واحد فيصاب بمطلق الاسم اي يتادى الواجب

عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض بان يقول نويت ان اصوم ويصاب

ايضا مع الخطاء في الوصف اي وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة والنفل

خلافا للشافعي كما تقدم في الاداء واشتراط التعيين انما هو لقطع المزاحم فاذا عدم المزاحم لم يشترط

كما ان الواحد في زمان او مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه او صنفه او علمه فان زيدا لو نودي

بيا حيوان او يا انسان او يا رجل ولعبرة الا عرفي تعين عليه الجواب وكان كما لو قيل يا زيد فكذا فيما نحن

فيه وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد المسافر اذا ترك الترخص بان ترك الافطار ونوى الصوم صار كالمقيم

فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف حتى لو نوى واجبا آخر او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض

رمضان لان شرع الصوم في حق المقيم والمسافر سواء ولهذا لو صام المسافر عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا

ان شرعيته لكونه معيارا ينفي شرعية غيره فثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر لان

الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه

عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة ان المسافر غير مطالب بالاداء في حالة السفر لانه مخير بين الاداء فيه

والتاخير الى عدة من ايام أخر فصار رمضان في حقه كشعبان فيصح منه اداء واجب آخر كما يصح فرض

الوقت وهذا التعليل يقتضي جواز النفل اذا نوى في رمضان في سفر فهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ولو

اطلق النية لا يقع عن فرض رمضان لان رمضان لما صار كشعبان حتى قبل ساير انواع الصيام فلا بد

من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل

الذي هو ادنى لكونه متيقنا اولى كما في خارج رمضان ولان الترخص قائم اشارة الى تعليل آخر لابي حنيفة في

بيانه ان المرخص وهو السفر قائم في حق المسافر لان الشرع اثبت له الترخص بالافطار تخفيفا عليه عند وجود

السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص انه يدع مشروع الوقت لنفع يرجع اليه بالميل الى الاخف ولما

جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى مصالح بدنه فلان يجوز الترخص بما هو اخف عليه وهو صوم

قضاء عليه نظرا الى مصالح دينه اولى وانما قلنا بان جواز صوم واجب عليه يرجع الى منفعة دينه لانه لو لم

يدرك عدة من ايام أخر بان يموت في السفر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب الذي عليه

قضاؤه فيكون مترخصا باسقاط ما في ذمته لكونه اهم لا تاركا للترخص كما قالا وهذا التعليل يقتضي

انه يجوز بنية واجب آخر عليه دون النفل حتى لو نوى يقع عن فرض الوقت وهو رواية ابن سماعة عنه

اذ لا فائدة في النفل [illegible] وهو [illegible] فعلى هذه الرواية يقع عن فرض الوقت في خلاف

المريض في الصحيح احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول

ابي حنيفة رضي الله عنه وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده فقال اذا كان مريضا او مسافرا

فصام رمضان بنية واجب آخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع

ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار

صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين الولوالجي والقاضي الامام ظاهر الدين البخاري والشيخ ابي الفضل

الكرماني فقد ذكر في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح

انهما يتساويان قال وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع

وما ذكر المصنف هو اختيار شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تابعهما قوله لان المرخص اشارة

١٣

ع ٢ كمشهر

الى الفرق بين السفر والمرض بيانه ان المرخص هو العجز عن الصوم لا نفس المرض بالاجماع اذ المرض تارة يكون
مما يضر به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها وتارة يكون مما لا يضر به الصوم
كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها
وتخفيفا فمن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج
ولا عجز مع القدرة على الصوم فلا يكون المرخص قايما بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال
فيتعلق الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف فلا يختلف فيه الحال وقول المصنف
المرخص حق العجز ليس بجيد اذ الترخص كما يثبت بالعجز عن الصوم يثبت بخوف ازدياد المرض اذ لا خلاف
بين اصحابنا ان من ازداد وجعه او حماه بالصوم بقول طبيب حاذق عدل وبغلبة ظنه يباح له
الفطر وان لم يعجز عن الصوم فمثل هذا المريض اذا اختار زيادة المرض وصام عن واجب اخر لا شك انه يقع
عما نوى لقيام المرخص فلا فرق بينه وبين المسافر فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره المصنف
والمحقق انه لا خلاف بين المشايخ اذ مراد من قال الجواب في المريض والمسافر سواء هو المريض الذي
يزداد مرضه بالصوم فان المرخص قايم فيه وهو خوف ازدياد المرض فصار مثل المسافر في قيام المرخص
وهو السفر ومن قال بالفرق بينهما اراد المريض الذي لم يتضرر بالصوم فظهر ان الاختلاف في لفظي
وكلا الفريقين متفقان بما ان مطلق المرض ليس بمرخص بخلاف مطلق السفر فالمصنف نظر الى عمومهما
الظاهر واشار الى فساد الفرق بقوله فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان [illegible] لان اباحة الفطر له
بيان يقع صومه عن رمضان
عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال ذكر ابو الحسن
الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وهو سهو او مأول بان مراده مريض
يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض قوله وقال زفر لما تعين اليوم لصوم رمضان لا يشترط عزيمته
يعني قال زفر اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية يخرج به عن العهدة ويقع عن صوم
الوقت لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اي وصف وجد يقع عن جهة
المامور به كالامر برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه اوقع الفعل يقع عن
الجهة المستحقة عليه وكالامر بالزكوة لما تعلق بمحل معين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا
عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من غير نية يخرج عن العهدة وكما لو استاجر انسانا ليخيط ثوبا

كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء الواجب بالعقد قوله لكن
المستحق اشارة الى جواب زفر وهو قوله بموجب العلة وهو انه يلتزم بان الشي اذا كان مستحقا عليه متعينا
لا يحتاج الى التعيين لانه تحصيل الحاصل لكن المستحق فيما نحن فيه ليس هو الامساك المطلق بل المستحق عليه
الامساك بوصف كونه عبادة لانه مامور به لا تحقق للعبادة الا بالعزيمة وهي نية القربة اذ الامساك
يتنوع الى عادة وعبادة فلا بد من مرجح لاحدهما وهو النية كيف والنية اختيارية دون جبرية ولا
يحصل ذلك لعدم العزيمة اذ العدم ليس بشي قوله بخلاف المستشهد به وهي مسئلة الخياطة وانما قال
به دون بها بتاويل المذكور وهذا اشارة الى الفرق بين مسئلة الكتاب وبين ما قاس عليه زفر رحمه الله بيان
مسئلة ٢ خاصا
ذلك ان المستحق بعقد الاجارة المنافع ان كان اجيرا مشتركا والوصف الذي في الثوب وهو الخياطة ان كان
اجيرا مشتركا وذلك لا يتوقف على العزيمة لحصول المقصود بدونها اذ هو ليس بعبادة حتى يفتقر الى النية
قوله بخلاف هبة كل النصاب من الفقير هذا ايضا اشارة الى الفرق بين مسئلة الكتاب المختلف فيها بيننا
وبين زفر وبين مسئلة اخرى قاس هو عليها حيث قال المزكي اذا وهب كل النصاب بدون نية الزكوة
للفقير سقط عنه الزكوة مع كونها عبادة لكون الواجب متعينا فيه فكذا يجوز الصوم بدون النية لكونه
متعينا فبيان الفرق ان المستحق عليه في الزكوة صرف جزء من المال الى المحتاج كفاية له من الله وقد تحقق ذلك
مع الزيادة لان المبتغى بها اي المطلوب بهبة كل النصاب من الفقير وجه الله تعالى دون العوض من المصروف
اليه لفقره فصارت الهبة مجازا عن الصدقة في حق الفقير حتى لا يملك الرجوع منه كما ان الصدقة على الغني صارت
مجازا عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل وهو المصروف اليه فكانه وجدت النية دلالة وجاز
مجاز الهبة عن الصدقة لان كل واحد منهما تمليك العين فيجعل كل واحد من الصدقة والهبة مجازا عن الاخر بدلالة
من جهة المتكلم او من جهة المحل والحقيقة قد تترك بها قوله واستدل الشافعي رحمه الله بتعيين
الاصل على الوصف اي والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف [illegible] استدل الشافعي رحمه الله اثباتا لما ذهب
اليه وهو انه لا بد من نية تعيين الوصف في الصوم الفرض بان ينوي صوم فرض الوقت ولا يتادى بمطلق النية
ولا بنية واجب اخر بتعيين الاصل على الوصف يعني كما شرطت النية في اصل الصوم شرطت في وصفه كذلك
بيانه ان الصوم متنوع في اوصافه الى فرض ونفل كما ان اصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة
معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة الثواب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل

الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد ولذا شرطت العزيمة لاصل الصوم نفيا
للجبر وتحصيلا للقربة وتمييزا لها عن العادة فكذلك تشترط للوصف كما في الصلوة قوله وهذا
فاسد اي استدلال الشافعي بتعيين الاصل على تعيين الوصف فاسد لانه قياس مع الفارق وتحقيق
ان تعيين النية لقطع المزاحم والامساك متنوع باصله الى عادة وعبادة فيحتاج لتعيين العبادة
الى النية والامساك متعين بحسب وصفه لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف لقوله عليه
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا صوم رمضان والمتعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب بالاطلاق
دون المتنوع فانه يحتاج الى التعيين وهذا منا قول بموجب العلة لانا التزمنا ما اوجب المعلل
بتعليله حيث اشترطنا التعيين غير انا جعلناه متعينا شرعا فلا يحتاج الى تعيين العبد
اذ تعيين الشرع لا يكون دون تعيين العبد فلم يسقط التعيين اي ليس هذا بقول منا بسقوط
التعيين كما زعم الشافعي قوله وبفساد الماضي هذا معطوف على قوله بتعيين الاصل اي استدل
الشافعي ايضا لاثبات ان التبييت شرط بفساد الماضي على فساد الباقي وبيانه انه لما شرطت
النية لتعيين الوصف كما هو مذهبي او لتعيين الاصل كما هو مذهبكم وجب ان تشترط في جميع النهار
لان الصوم واجب عليه في جميع النهار وذلك لا يوجد الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد
لفقد شرطه واذا فسد اوله وانه غير متجزى فسد الباقي ضرورة عدم التجزي وان وجدت النية في الاكثر
وهذا معنى قوله واستدل الشافعي بفساد الماضي وهو اول النهار اذا خلا عن النية على فساد الباقي
وان وجد فيه النية قوله وترجيح المفسد مجرور بالعطف على قوله وبفساد الماضي وهو يحتمل ان
يكون مقدمة الدليل فيكون الدليل هو المجموع المركب لكن فيه بحث لان الدليل الاول تام مستقل
لاثبات المدعى فلا يحتاج الى ضم هذه المقدمة اليه فيكون ذكرها مستدركا والاولى ان يجعل هذا جوابا
عن ايراد يرد على ما قاله الشافعي وهو ان يقال ما ذكرت منقلب عليك لانه لما صح الباقي بوجود العزيمة
فيه صح الكل ضرورة عدم التجزي بعين ما ذكرت بيان الجواب ان هذا لا ينقلب لان ترجيح الفساد
في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين على ان المفسد سابق
فيترجح ايضا بالسبق هذا تقرير حسن في نفسه ولكن يأباه عطفه على ما قبله اذ الجواب ينبغي
ان يكون مستقلا بنفسه ولو يجعل مرفوعا ويكون خبره محذوفا ويكون التقدير وترجيح المفسد للعبادة

واجب فترجح لكان مستقيما ولكن سياق كلام المصنف يأباه قوله لكن العزم عند الاداء الى
اخره اشارة الى دليلنا بيانه ان العزم عند الاداء اي استدامة النية حال اداء الصوم في جميع
النهار بان لا يغفل عنه ساقط بالاجماع وكذلك العزيمة في ابتداء شروع الصوم وهو ان ينوي كما طلع الفجر
ساقط ايضا بالاجماع اذ اعتبار النية على الوجه الاول يوقع المكلف في الحرج وربما لا يكون في الوسع
وهذا معنى لدفع الحرج ولهذا لو اغمي عليه ولم يخطر بباله الصوم في حالة الاداء بعدما نوى في اوله
او نام في حالة الاداء يتادى صومه فلو كان الاستدامة على النية شرطا لما جاز ولهذا شرط في
ساير العبادات كالصلوة قران النية باولها لا استدامتها من اولها الى اخرها وكذا اعتبار النية
على الوجه الثاني متعسر لان وقت شروع الصوم مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل
وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق ثم هذا العجز جوز الصوم بالنية المتقدمة مع فصل
عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع فبالمتاخرة اي فبالنية
المتاخرة كما هو مذهبنا والحال ان النية المتاخرة فوق النية المتقدمة في الفضيلة لاقتران النية المتاخرة
بالركن وهو حالة الاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقارنا للاداء اولى ان يجوزه قوله ولا يندفع بالتقدم
يحتمل ان يكون جوابا عن سوال مقدر وهو ان يقال الحرج يندفع بجواز التقديم فانه لا حرج في التبييت
بيان الجواب ان الحرج لم يندفع بجواز التقديم في حق الصابين بل الحرج باق في بعض المكلفين لان فيهم
اصحاب الاعذار كمن افاق قبل الصبح عن الجنون او بلغ الصبي في الليل ولم يعلم بوجوب الصوم عليه الا في
النهار او طهرت المراة من الحيض وما شعرت الا بعد الصبح او اقام المسافر بعد الصبح او افاق المغمى
عليه عن اغمايه بعد الصبح وفي يوم الشك الضرورة لازمة في حق جميع الناس لان نية الفرض في هذا
الوقت حرام لقوله عليه السلام لا يصام اليوم الذي يشك فيه الا تطوعا ونية النفل لغو عندكم وهو
خطاب للشافعي رحمه الله اي غير معتبر على قولكم لعدم تادي الفرض بنية النفل على مذهبكم وانما الزمه
على زعمه لانه عندنا وان نوى النفل يقع عن الفرض فلا يكون لغوا وهذه الضرورة لا ترتفع الا
بجواز تاخير النية ويحتمل ان يكون قوله ولا يندفع مقدمة الدليل يعني العجز الذي ذكرنا كما هو
داع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التاخير في بعض الصائمين فيجوز التاخير
كما يجوز التقديم دفعا للحرج بالكلية قوله والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف اشارة الى جواب الشافعي

ساعة ح

حاصل المعنى ان الضرورة لم ترتفع بجواز التقديم لان منهم اصحاب الاعذار الا بجواز التاخير في النهار

عن قوله وترجيح المفسد للعبادة بيانه انا اقمنا النية في اكثر النهار مقام الكل ورجحنا الكثير
على القليل اذ الكثرة باعتبار ذاته راجحة على القلة والكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد
الا ان هذه الصفة يثبت للشي باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكانت الكثرة صفة راجعة الي الذات بخلاف
الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فانهما يعرضان بعد الوجود
فكان الترجيح بالكثرة وهو ترجيحنا راجعا الي الذات والترجيح بالصحة والفساد كما هو ترجيحكم
راجعا الي الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع لها وسياتي تحقيق هذا ان شاء الله تعالى في
وهو انه اذا تعارض ضربا ترجيح فما يرجع الي الذات اولى هذا تقرير ما في المتن وفيه مباحث الاول انه
لا مساواة بين الحاجة الي جواز التقديم وبين الحاجة الي جواز التاخير اذ الاولى عامة في جميع المكلفين
والثانية خاصة في حق البعض في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الجمهور لا على ما يبتلي
به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور فيه هذه
الاعذار على انه الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من يتحقق في حقه الحاجة مقتصرا لا في
حق الكل اذ ما ثبت لحاجة خاصة اقتصر على موضعها ولا يتعداه كما في جواز التيمم حتى اقتصر على من
تحققت الحاجة في حقه وما اعتبر عليه ساير الاعذار والعوارض فانها لا تتعدى عمن ابتلي بها الي غيره
ويمكن ان يجاب عن هذا بان يقال انما سوينا بينهما باعتبار اصل الحاجة لا قدرها وقد وجدت
فتفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم ولا يخفى على الفطن ضعف هذا الجواب
وبخلاف ما اذا وجدت الاعذار بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثر فيترجح جانب الفوات
وما ذكر ان بناء الاحكام على ما عم وغلب دون ما شذ وندر ليس بشي اما اولا فلان ذلك فيما كان ذكر الحاجة
في غاية الندرة فاما الخاص في نفسه في حق الكثرة فله العبرة وان كان عند الاكثر عدم الماء اعتبر في حق جواز
التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب وههنا الاعذار كثيرة لكثرة جهاتها كما ذكرنا على ان الجهة
لو لم تكن الا النسيان لدخلت في حد الكثرة لغلبة النسيان فكيف وقد كثرت الجهات على ما بينا وقوله
ما ثبت باعتبار الحاجة الخاصة لم يتعد عن موضعها قلنا انه وان اقتصرنا في موضع الحاجة فقد خالفتم
مذهبكم لان عندكم عدم الجواز في جميع المواضع فيكفي هذا الالزام وثبت في الباقي لعدم القائل بالفصل
او بدليل اخر وان خالفتم فيها تلزمكم بما ذكرنا من الدليل البحث الثاني في انه على ما ذكر المصنف من ان النية

المتاخرة

المتاخرة فوق المتقدمة لاقترانها بالركن يقتضي ان يكون النية من النهار افضل وليس كذلك اذ النية
من الليل افضل بالاجماع قلنا انما كانت النية من الليل افضل لان فيها من المسارعة الي الاداء والتاهب
له والاخذ بالاحتياط لكونها مجمعا عليه لا لاكمال الصوم كما ان الابتكار في الجمعة اولى من السعي بعد النداء
لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلوة نفسها به كذا في الاسرار البحث الثالث انه لا نظير لما اخترتم
من جواز التاخير في الشرع فاما التقديم فنظاير كثيرة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكوة
على الاداء وغيرها وايضا الموجود سابقا يمكن بقاؤه واستمراره ولو حكما واما الموجود متاخرا فلا
يمكن استناده الي ما قبله قلنا نحن ما جعلنا النية المتاخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات
الموجودة قبل النية موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا وتوقف الشي على ما يوجد بعد
الشي كثير في الحسيات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوفة على
الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المودي يوم الجمعة حكمه موقوف على وجوب السعي
الي الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المواداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف فكان توقف الامساكات على وجود
النية في الاكثر طريقا مسلوكا ولكن في بعض هذه النظاير اختلاف فلا يمكن الالزام به وقد اجاب بعض
اصحابنا عن قول الشافعي النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بان قال انما يلزم هذا على قول من قال بصحة
الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا لحكم البيع بشرط الخيار فانه ثبت بطريق الاستناد
ولكن هذا ليس بصحيح لان الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت
زيادة في مدة الخيار في يد البايع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الي اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في
ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شي من الثمن وههنا فيما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته
بطريق استناد النية اليه البحث الرابع انتم اقمتم الموجود في الكثير مقام الجميع وهذا لا اعتبار له في
الشرع ولهذا لو وجد النية في اكثر الصلوة والحج دون اولهما لا يعتد بهما وكذا يلزم عليكم القضاء
وهذا الدليل جار فيه قلنا الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فيترجح بالكثرة جنبة
الوجود بخلاف الصلوة والحج فيشترط قرانها بالعقد على ادايها بخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم
ذلك اليوم وهو النفل قال ومن هذا الجنس المذكور حتى لا عليه اقول ومن هذا
الجنس اي من جنس ما صار الوقت معيارا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه المنذور في وقت بعينه

اي وقت معين مثل ان تقول علي ان اصوم رجب هذه السنة او يوم خميس بعينه واحترز به
عن النذر المطلق مثل ان تقول لله علي صوم يوم او شهر وانما صار النذر المعين من هذا القبيل
لانه لما انقلب صوم الوقت وهو النفل الذي هو المشروع الاصلي في غير رمضان واجبا بالنذر لم يبق
نفلا لعدم قبوله وصفين متغايرين وصار الصوم المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه
انه لم يحتمل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور
بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان لكنه لو صام في هذا عن كفارة
او قضاء عليه يقع عما نوى لان تعيينه اي تعيين الناذر يعتبر في ابطال محلية حق له وهو النفل
ولا يعتبر في ابطال محليته حق عليه وهو القضاء والكفارة لان ولاية الناذر لا يتجاوز حقه اذ التصرف
بقدر الولاية فاعتبر ذلك العارض فيما يرجع الي صاحب الشرع معدوما اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد
مبدلا للمشروع وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا تعمل ارادته فيه
لانه تبديل للمشروع فكذا هذا لا يقال التعيين حصل بفعله لكن باذن الشارع اياه من حيث انه
له ولاية الالزام على نفسه فينبغي ان يتعدى الي صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه لانا نقول
اذنه يقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الي حقه فان قيل لما لم يتعد الي حق الشرع
بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق النية
وبنية النفل كالظهر المضيق وقياسه على صوم رمضان فاسد اذ الصحة في رمضان بمطلق
النية من ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد في النذر المعين قلنا صوم القضاء والكفارة
من عوارض الوقت ومحتملاته واصل المشروع فيه صوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد
فينصرف مطلق النية وبنية النفل اليه بخلاف الظهر المضيق فان تعين الوقت للواجب حصل
بالعارض وهو التقصير في الاداء الي زمان التضييق فجعل عدما في حق سقوط اشتراط التعيين
وانما اورد هذا النوع في هذا القسم لكونه معيارا مثله دون كونه سببا فان السبب هو النذر
قوله النوع الثالث المشكل الي قوله فصل في حكم الواجب اعلم ان النوع الثالث من انواع المقيد
بالوقت المشكل اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق كوقت الحج وبيان الاشكال من وجهين
احدهما انه يشبه المعيار من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة وان اشهر الحج

لا ينفصل عنه لغيره فصار كوقت الصوم ويشبه الظرف من حيث ان العمر قد ينفصل عنه وهو فرض
العمر او هو عبادة تتادى باركان معلومة وافعال مخصوصة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فصار
من هذا الوجه كوقت الصلوة فاشكل امره اهو معيار ام ظرف هذا ما قيل في بيان اشكاله ولكن هذا
لا يصير مشكلا بل غايته انه يصير اخذا حظا من الطرفين له شبه بالمعيار وشبه بالظرف وثانيهما
ان الحج فرض العمر وعلى اعتبار انه ان عاش سنين يكون موسعا وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء
بمنزلة اجزاء الوقت في الصلوة وعلى اعتبار انه لم يعش الي السنة الثانية والثالثة كان اشهر الحج
من العام الاول متعينا لادائه لا يسعه تاخيره فيكون مضيقا فصار مشكلا توسعه وتضييقه وهذان
الوجهان مشار اليهما في الكتاب بقوله ومن حكمه اي ومن حكم هذا النوع وهو المشكل صحة ادائه
في العمر متى اتفق يعني كل عام صالح لادائه حتى لو اخر عن العام الاول واداه في عام اخر يكون اداء لا قضاء
وكذا من حكمه الاثم بتفويت الحج في عمره وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في ان الحج واجب على التوسع او على التضييق
فقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع ولا يتعين العام الاول للاداء فيسعه التاخير بشرط ان لا
يفوته في عمره الاداء اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اشارات الاسرار في اخر كلام محمد رحمه الله
اما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه
بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب
عند عدم دليل فوقه وقال ابو يوسف وجوبه بطريق التضييق ويتعين عليه الاداء في العام الاول احتياطا
فلا يسعه التاخير ودليل الطرفين قد سبق فلا نعيده فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق
عند ابي يوسف رحمه الله وموسع عند محمد زال الاشكال قلت انما حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط
حتى لا يؤدي الي تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية ولهذا لو ادرك العام الثاني
جاز اداؤه فيه ولا يصير قضاء وانما قال محمد بالتوسع نظرا الي ظاهر الحال وهو ان الاصل في الحيوة البقاء
ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنه فثبت ان الاشكال باق لم
يزل بما قالاه قوله وظهر ذلك اي ظهر اثر الخلاف المذكور في حق المأثم لا في حق صيرورته
قضاء لو اخر حتى لو اتى بالحج في العام الثاني والثالث كان اداء بالاتفاق ثم اعلم انه يأثم عند ابي يوسف
اذا لم يؤد في العام الاول لكنه اذا اداه في عمره يرتفع الاثم وعند محمد لا يأثم الا اذا لم يؤد في عمره

في حق المأثم لا غير

بتاخيره

محتسبا ثم نقض عليه الصدر الشهيد في مختلفه فان قيل فعلى هذا يرتفع فايدة الخلاف لانه اذا لم يود
في السنة الاولى فلا يخلو اما ان يودي في عمره او لا يودي في عمره فان ادى لا يكون آثما عند الموت اجماعا
وان لم يود في عمره يكون آثما اجماعا قلنا اذا لم يود في السنة الاولى يبطل عدالته عند ابي يوسف
حتى تترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضاء وغيرهما فقد نص في اكثر الفتاوى ان الذي اخر الفرض
من غير عذر يبطل عدالته عنده وكذا لا يظهر اثر التعيين في حق النفل حتى لو نوى النفل من عليه حجة
الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا وهو معنى قول المصنف حتى بقي النفل مشروعا عندنا لان
هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح النفل بعد اداء حجة الاسلام بالاتفاق الا انا
حكمنا بتعيينه في حق ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعيين في حق المنع عن حجة النفل وقال
الشافعي يلغو نية النفل ويقع عن الفرض لانه تحمل المشاق وترك الفرض واختيار النفل مع ان الثواب
في الفرض اكثر والعقاب مستحق عليه على تركه بعد التمكن من الاداء من السفه والسفيه عنده يستحق الحجر
في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين صيانة لدينه اولى فيجعل نية النفل منه لغوا تحقيقا لمعنى
الحجر ويبقى اصل النية وبه يتادى فرض الحج بالاجماع وانها والجواب ان الحج عبادة لا يتادى الا
عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجة واقعة عن الفرض من غير اختيار مع ان نية النفل اعراض عن
الفرض ابلغ من ترك اصل النية لانه موديا للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا هذا ما قيل وفيه
بحث لانه يمكن ان يقال من جهة الشافعي هذا بعينه وارد عليكم في جواز صوم رمضان بنية النفل
فانكم ما جعلتم معرضا عن الفرض وجوزتم الفرض من غير اختياره فكانكم جعلتم نية النفل ثمة للغو
فكذا جعله الشافعي والفرق بكونه معيارا وغير معيار لا يندفع به هذا السوال وهو جواز الفرض
من غير اختياره له بنية النفل فكل جواب لكم في هذه الصورة فهو جواب الشافعي بعينه فقوله وجوازه
عند الاطلاق هذا جواب عن سوال مقدر ويمكن تقرير السوال من وجهين الاول انه قد ذكر المصنف ان
هذا التعيين ظهر في حق مسئلة لا غير كما اذا ضاق عليه وقت الصلوة فقال لو كان التعيين ضروريا
منحصرا في حق المأثم كان في الصورة لما جاز عند الاطلاق كما لم يجز في الصورة المذكورة والثاني ان يقال
لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي النفل مشروعا كان مشروع الوقت متعددا فينبغي ان يشترط
تعيين النية ولا يتادى بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت هذا الوجه الثاني انسب لتقرير الجواب

تاخير الفرض عن وقته من غير عذر مبطل للعدالة عند ابي يوسف

نية النفل لغو

بلغ

فاجاب المصنف بقوله وجوازه اي جواز فرض الحج عند الاطلاق مع صحة النفل بمعنى في المودي
لا في المودى وهو ان الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام لان الظاهر من حال المسلم
الذي عليه حجة الاسلام انه لا يتكلف المشاق الكثيرة والمتاعب الشديدة ثم يحج النفل فصار
الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وانصرف مطلق النية الى الفرض كما اذا اشترى
شيئا بدراهم مطلقة يقع على غالب نقد البلد بدلالة التعيين من المشتري وهو تيسر اصابته والمطلق
قد يتقيد بدلالة الحال بخلاف ما اذا صرح بالنفل اندفع به ما تعين بدلالة الحال اذ الصريح فوق
الدلالة وهو معنى قول المصنف فبطل اي يبطل ما ثبت بظاهر الحال بالتصريح بخلافه منه اي من المودي
كما ذكرنا في الثمن عند الاطلاق ينصرف الى نقد البلد ويبطل بالتصريح بذكر نقد بلد اخر بخلاف شهر رمضان
فانه لا يبطل بالتصريح منه بخلافه لان التعيين ثمة اي في صوم رمضان لمعنى في المودى بفتح الدال فانه
متعين شرعا لا مزاحم له بوجه فيتادى بجميع النيات ويستوي فيه اطلاق النية وتعيينها
منه اي من المودي بكسر الدال هذا تقرير ما في الكتاب ولكنه يشكل عليه مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم
يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق
النية مع وجود الدلالة من جهة المودي فان المسلم لا يشتغل بتفويت الفرض باداء النفل
قال الى قوله وجب بسبب اخر اقول الواجب له تقسيمات باعتبارات
فباعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير وباعتبار فاعله الى فرض عين وكفاية وباعتبار وقته الى موسع
ومضيق والى اداء وقضاء ومراد المصنف هنا البحث عن هذين النوعين فالاداء تسليم عين الواجب
بسببه الباء للسببية وهي متعلقة بالواجب لا بالتسليم على ما زعم بعضهم وما ذكره المصنف
في تعريف الاداء اولى مما ذكره صاحب البزدوي فانه قال الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وفيه تجوز
اذ اضافة الواجب الى الامر بطريق التوسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر ولكن لما علم
السبب بالامر اضاف الوجوب اليه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر
فعل الصلوة وايتاء ربع العشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما الوصف
الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا يكون اضافة الواجب الى الامر في تعريف البزدوي
بطريق الحقيقة وكان صاحب البزدوي احترز بقوله الواجب بالسبب فانه لا يمكن تسليمه لكونه

لكونه وصفًا في الذمة فاندفع به ما ورد على البزدوي وايضا اندفع به ما قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب
وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها بيان الدفع
انه لما اشتغل الشرع ذمة المكلف بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك
الواجب كانه عينه والا يكون تكليفا بما ليس في وسعه واحترز بقوله تسليم عين الواجب عن القضاء فانه •
تسليم مثله واحترز بقوله الى مستحقه من تسليمها الى غير مستحقه كتسليم الدين الى الاجنبي فانه
لا يسمى اداء وترك المصنف قيدًا به تم التعريف وهو غير مسبوق باداء مختل فانما يحتاج الى هذا القيد
ليخرج الاعادة عن حد الاداء اللهم الا ان يريد بقوله الواجب بسببه الوقت دون الامر كما هو المذكور في •
البزدوي فانه يصلح ان يكون احترازا عن الاعادة فانها تسليم عين ما وجب بخلل في المودى لا تسليم ما وجب
بالوقت فلا يحتاج الى قيد اخر ولكنه ليس بمناسب لترجمة المصنف فانه قال فصل في حكم الواجب
بالامر واما القضاء فهو عبارة عن تسليم مثل الواجب بسببه من عنده وهو حقه هكذا ذكره شمس
الائمة وصاحب التقويم فالحد الذي ذكره المصنف للقضاء وهو قوله تسليم مثله ناقص اذ لا بد من قيد
قوله من عنده وهو حقه اذ لو لم يكن من عند المامور وهو حقه لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب
فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وكما لو ان يشتريها من رب الدين وكذا لو صرف العصر
الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لا يصح لكونه ليس من عنده
وهو حقه وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت لكونها ثابتة
بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والنفل والظهر ذاتا لا وصفا والتعريف الذي ذكره المصنف
للاداء يشمل تسليم عين الواجب الذي هو موقت كالصلوة والصوم في وقتهما وتسليم عين الواجب الذي
هو غير موقت كاداء الزكوة والحج وقال محققوا الشافعية غير الموقت لا يوصف بالاداء و
القضاء لان الاداء عندهم الاتيان بالمامور به في وقته المعين غير مسبوق باداء مختل والقضاء الاتيان
بالمامور به بعد وقته المعين والاعادة الاتيان بالمامور به في وقته مسبوقا باداء مختل فغير الموقت عندهم
لا يوصف بالاداء ولا بالقضاء ولا بالاعادة والصحيح ما ذكره اصحابنا ان الاداء غير مختص بالموقت لان فعل
غير الموقت يسمى اداء شرعا قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الاية نزلت في تسليم
مفتاح الكعبة وهو غير موقت وقال عليه السلام ادوا عن كل حر و عبد نصف صاع من بر فهو غير موقت ويقال ادى

زكوة

١٩

زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة وانما لم يذكر المصنف الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان
كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بترك ركن فهي داخلة في الاداء او في القضاء لان الفعل الاول
لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون الاعتبار للثاني وان لم يكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا
لا فاسدا لا تكون داخلة في هذا التقسيم لان هذا تقسيم الواجب بالامر وهي اما ليست بواجبة او واجبة •
لكنها ليست بمستقلة بل هي بمنزلة الجابرة للاولى بمنزلة الجبر بسجدة السهو ولهذا وقع الاول
عن الواجب دون الثاني وهذا بناء على ان المكلف اذا اتى بالمامور به على وجه الكراهة والحرمة يخرج
عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا لكن يجب عليه الجابر اما الدم او الاعادة بقي هنا •
بحث وهو اذا انعقد سبب وجوب الشيء وتاخر وجوب ادائه لمانع كان المكلف قادرا على الاتيان به
كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم للحائض او عقلا كالصلوة للنائم
والمغمى عليه هل يوصف فعله بعد الوقت بالقضاء ام لا فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء
مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدا لان القضاء الحقيقي مبني على وجوب الاداء وهو ساقط عن •
هؤلاء بالاتفاق وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان
حقيقة القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في
حق هؤلاء والدليل على انه يجب عليهم نية القضاء بالاجماع ولو كان فرضا مبتدا لما وجب عليهم نية
القضاء قوله وقد تطلق احدهما على الاخرى يجوز اطلاق الاداء على القضاء وبالعكس هذا بالاتفاق ولكن
اختلفوا في جهة الاطلاق فقال شمس الائمة والقاضي ابو زيد قد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه •
من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا
على الاخر وهذا يدل على ان الاطلاق في كليهما مجازي وقال فخر الاسلام القضاء يطلق على الاداء قال الله تعالى فاذا
قضيت الصلوة اي اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى وقال تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم واتممتم امور الحج ولان القضاء متسع عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله
لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة •
في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء وغيره بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس
والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة

بدل

لغوية مجازا عرفيا او شرعيا واما استعمال الاداء في القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهنا
على ان هذا الاطلاق مجاز وهذا لا يقال ادى ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه
القضاء لان حقيقة الدين محال بعد تصرفه فيه اذ الديون تقضى بامثالها وكذا لو قال نويت ان
اودي ظهر الامس فبقرينة الامس يفهم منه القضاء وانما قلنا انه يشترط التقييد لان معنى الاداء
مختص بتسليم عين الواجب اذ هو في اللغة ينبئ عن شدة النهاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه
وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن اطلاقه على تسليم مثله الا مجازا فلهذا يحتاج
الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم العين فيطلق
عليها بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة ووجه التوفيق بينهما ان صاحب البزدوي
نظر الى معناها اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا للتسليم العين والمثل فجعله حقيقة بينهما ووجد معنى
الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره وهما نظرا الى العرف او الشرع فوجد كل واحد منهما خاصا
لمعنى فجعلاه مجازا في غير ما اختص كل واحد به ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء
كقوله نويت ان اودي ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر الوقتية جايز فاما صحة الاداء
بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية
الاسير الذي اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا فصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان
وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان
بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل الذي ذهب اليه البعض لانه ان اقتصر على
قصد القلب ولم يذكر باللسان شيا فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى ولم يوجد هاهنا
لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اريد لكل حقيقة حينئذ وليس كلامنا فيه واما جوازه
فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطا في الظن والخطا في مثله معفو على ما عرف في موضعه هكذا
ذكروه ولكن الاختيار سطر كه فوكسه وانه اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به السبب الاداء اعلم
ان مشايخنا اختلفوا في ان القضاء يجب بنص مقصود جديد او بالسبب الذي يجب به الاداء والمراد
بالسبب الامر لا الوقت لان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الوقت وان شيت ابهمت الامر كما ابهمه
المصنف سواء كان ذكر السبب نصا او غيره وقيل معنى قولهم بنص مقصود اي بسبب ابتدائي غير

سبب الاداء فقال القاضي الامام ابو زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام ومن تابعهم ان وجوب القضاء له تتوقف
على امر جديد وانما يجب بالامر الاول واليه ذهب اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وقال
العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر جديد والاختلاف
فيما يجب بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن الحاجة الا بنص جديد بالاتفاق احتج
من قال بانه يجب بامر مبتدا بان الواجب بالامر الاول العبادة فلا مدخل للراي في معرفتها وانما
يعرف بالنص واذا كان الامر مقيدا بالوقت كان المامور به عبادة مقيدا به فلا يكون الفعل في وقت
اخر عبادة بذلك الامر لعدم دخوله تحت الامر الاول كالامر باداء الجمعة لما كان مقيدا بيوم الجمعة
لا يتناول هذا الامر ما عدا الجمعة بحكم الصيغة واذا لم يتناوله الامر فيحتاج الى امر اخر ولا يمتنع
ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقات والصوم كذلك فلا
يعرف لها مثل الا بالنص وشرط الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في معرفة مقادير العبادات وهياتها
فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت
ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها قال عليه السلم من فاته صوم
يوم رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت ولما لم يمكن
الحاقه بالامر الاول توقف على امر اخر ضرورة وحاصل كلامهم ان اقامة الفعل في الوقت انما عرف قربة
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقامه بالقياس عند الفوات
بل لا بد من امر اخر يعرف به ان القضاء مماثل للفائت ولهذا لا يجوز اقامة ركعتين مقام الجمعة
عند الفوات بالقياس لعدم ورود النص بذلك وكذا التكبيرات التشريق لما عرفت قربة في تلك الايام شرعا
بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات واحتج من قال انه
يجب بالامر الاول بان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر
وقال عليه السلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه النص
معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر فلا يسقط
الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء منها فبقي كما كان اما عدم الاداء فظاهر
وكذا اسقاط من له الحق دل عليه النصوص الموجبة للقضاء فلو كان ساقطا لما طلب فوجوب القضاء

دل على ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عما ذكر الواجب بالمثل
ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته به حقيقة وبه خرج الجواب عما يقال لما وجب القضاء
في الصلوات والصوم بنص اخر دل على ان وجوب القضاء بامر جديد اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء
فكيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يجب به الاداء واما علام العجز فلانه قادر على مثل
الواجب وانما عجز عن استدراك شرف الوقت وفضيلته فلا يسقط بسقوطه اصل العبادة كمن اتلف
مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يجب عليه القيمة التي هي مثله معنى ولا يسقط بعجزه عن الصورة
وهذا لان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا على خلاف هوى النفس
او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات ولما كان الوقت تبعا غير
مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة وبه خرج الجواب عما يقال
ان القدرة غير باقية بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به بحيث لو قدم الاداء لا يصح فتكون الواجب فعله
موصوفا بصفة والواجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا هذا اذا
كان الوصف مقصودا وههنا ليس بمقصود لما بينا والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله لان بقاء
ما قدر عليه المكلف وهو اصل العبادة وسقوط ما عجز عنه وهو شرف الوقت امر معقول كما ذكرنا وحاصله
يرجع الى منع ما قاله الفريق الاول بانه غير معقول وقد خرج الجواب عن الجمعة وتكبيرات التشريق ايضا
لان سقوطها للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت وكذا الجهر
بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التشريق ولما ثبت ان النص الذي يوجب القضاء
في الصوم والصلوة معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء الى ما لا نص فيه وهي الواجبات بالنذر
المتقيد من الصلوات والصيام وغيرها وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكرنا من
المنذور المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس على المنصوص عليه لكونه معقول المعنى
لكن ذكر ابو اليسر اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم
والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع ولكن على قول العامة بالسبب الاول وهو النذر وعلى قول
الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت لان التفويت عندهم بمنزلة نص مقصود
فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض في الشهر المنذور

صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه بالصلوة يجب الا يقضي عندهم لعدم التفويت الذي هو بمنزلة
النص المقصود عندهم فيظهر ثمرة الاختلاف ولكن ما ذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل اخر
وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت
عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف وانما يظهر في التخريج وقول العامة اشبه
بمسائل اصحابنا فانهم قالوا من فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ولو فاتته في الحضر
قضاها في السفر اربعا ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار
قضاها بالليل سرا وفي اعتبار حالة وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق
فان قيل قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والا سقط فينبغي ان لا يجهر الامام في صلوة
الليل اذا قضاها بالنهار لان الجهر في نافلة الليل غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزم قضاء المغرب لعدم مشروعية لعله النهار
نافلة على هيئة المغرب قلنا انما يشترط لصحة القضاء كون الفعل مشروعا من غير نظر الى الكيفية
والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل ليس بمشروع على صفته ركعتان بقراءة وركعتان بغيرها
وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا قوله
وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف وهو ايضا رواية الحسن عن ابي حنيفة لان السبب
الاول وهو النذر لا اثر له في ايجاب الصوم مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب صوم لعدم الموجب فيبطل فلما لم
يبطل دل انه وجب بسبب اخر ويمكن تقرير السؤال بوجه اخر وهو انه لو كان القضاء واجبا بما وجب به
الاداء لجاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قال زفر لان الثاني مثل الاول في الشرف وفي كون الصوم مستحقا عليه وصحة
اداء الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول وهذان الوجهان
يصلحان دليلا للفريق الثاني وتقرير الجواب ان الاعتكاف الواجب من حيث هو يقتضي صوما للاعتكاف
اثر في ايجابه لان الصوم شرطه والشرط تابع للمشروط في الوجوب والسقوط اذ ما لا يتوصل الى الواجب
الا به وهو شرط شرعي مقدور عليه يجب كوجوبه تبعا له غير انه امتنع وجوب الصوم قصدا بوجوب هذا
الاعتكاف بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت واتصاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم من
جهة العبد لكونه لا يقبل وصفين وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة لهذا الاعتكاف فيفات

ستوآء

بفوات الوقت اصلاً لانه لا يتمكن من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وهو مشكوك لان الحيوة والممات في هذه المدة فلا يثبت به القدرة فيبقى الاعتكاف مضموناً في الذمة باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق في لما اصل النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود لعود شرطه الى الكمال الاصلي وهو انه اجب بصوم مقصود فلم يتادى في الرمضان الثاني كما لو كان النذر مطلقا ابتداء والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله لانه الضمير للشان لما انفصل المنذور وهو الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد اي الاعتكاف مستتبعا صومه التابع لكونه شرطا له وهو تابع للمشروط وفي قوله لما انفصل عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فات الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء اتصال الاعتكاف بصوم الشهر كما نص عليه شمس الائمة في اصوله لا يقال لما صار النذر المتصل كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لا يتادى بصوم القضاء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم شهر رمضان فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين قوله فايجاب التابع يحتمل ان يكون جوابا عما قال ابو يوسف فيرد بالسؤال من الوجه الاول تقريره ان ايجاب التابع وهو الصوم لكونه شرطا لبقاء المتبوع وهو الاعتكاف لكونه مشروطا او في ابطال المتبوع لاجل ابطال التبع عكس المعقول ونقض الاصول وايجاب التابع لبقاء المتبوع امر شايع في المشروعات قضاء ويجوز ان مسلتنا كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور فانه لا يبطل الصلوة المنذورة بل يجب عليه ان يتوضا ويصلي فان قيل على وزان مسئلة الاعتكاف لو نذر ان يصلي وقت الظهر مثلا ركعتين وهو متطهر فانتقض وضوءه ثم لم يصل المنذور حتى حضر وقت العصر فتوضا للعصر كان بمعنى انه لا يجوز قضاؤها بهذا الوضوء كما لا يجوز قضاء في الرمضان الثاني قلنا الوضوء مما وجب لغيره فكان شرطا محضا ولهذا لا يجب بالنذر اصلا فكان الوضوء للمنذور ولواجب آخر سواء في حصول المقصود اذ الشروط المحضة تراعى وجودها مطلقا لا وجوبها ووجودها قصدا فيتادى اي طهارة كانت فاما الصوم فتارة يجب بعينه وطورا لغيره وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره فافترقا قوله لا لان القضاء وجب بسبب آخر

٢٢

تصريح المقصود وتقرير الجواب يعني عدم جواز الاعتكاف في الرمضان الثاني لما ذكرنا من الدليل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم ثم الاداء ثلثة انواع الى قوله الاداء احول لما فرغ من بيان نفس الاداء والقضاء وبيان سببهما شرع في تقسيمهما تكميلا للبيان ثم قدم تقسيم الاداء على تقسيم القضاء لكون الاداء اصلا فيكون تقسيمه مقدما فقال ثم الاداء على ثلثة انواع اداء محض كامل وقاصر وما يشبه القضاء فالاداء المحض اي الخالص الذي ليس معه شائبة القضاء فبقوله المحض خرج الاداء الذي يشبه القضاء وبقوله الكامل اخرج الاداء الناقص وهو ما يؤديه الانسان متلبسا بوصفه الذي شرع كاداء الصلوة المكتوبة بالجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الاركان والواجبات والسنن والاداب فيكون اداء كاملا اذ الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيما ذكر وهذا الكمال في الصلوة التي شرعت بالجماعة كالمكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لم يشرع فيها الجماعة مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور كما لا صبح الزايدة اما الاداء القاصر فهو كفعل المنفرد اي الذي صلى وحده في الوقت وفعل المسبوق فيما سبق فان فعلهما اداء فيه قصور لعدم صفة المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان الجهر ساقط وجوبه عن المنفرد والجهر صفة كمال في الصلوة التي يجهر بالقراءة بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور والمسبوق اذا ادرك بعض صلوته مع الجماعة لكنه منفرد في اداء ما سبق لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من ادائه ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد فان قيل فجعل الشارع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا قلنا قد بينا ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخر جايز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام واما الاداء الذي يشبه القضاء فهو كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء لان فعله اداء حقيقة باعتبار بقاء الوقت لكنه يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء بالتحريمة مع الامام بفراغه وانما صح اجتماع الاعتبارين المتنافيين في فعل واحد لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء ولم يعكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ولهذا اي ولان الاداء فيه شبه

القضاء قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر
في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم وجد من المقتدي ما يوجب اكمال صلوته بان دخل مصره
للوضوء والوقت باق او نوى الاقامة في موضعها لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر لانه قاض
بعد الفراغ اي بعد فراغ الامام حكما فصار بمنزلة القاضي حقيقة بعد الوقت فلا يؤثر فعله نية
الاقامة اذ المغير انما يعمل في الاداء لكونه محلا للتغير دون القضاء لانه قد تقرر ولقايل ان يقول
هو مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغيير فرضه الى الاربع وباعتبار شبه
القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان ينبغي ان يكون الامر بخلافه احتياطا لامر
العبادة فظهور ترجيح الحقيقة على الشبهة بخلاف ما اذا وجد المغير منه قبل فراغ الامام
حيث يتغير فرضه فيصير اربعا لان شبه القضاء في فعله انما يثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد
وبخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه بالمغير في قضاء ما سبق وان فرغ الامام عن صلوته
لانه منفرد مؤد فيه وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق وبخلاف
اللاحق المتكلم لعوده اداء اي لعود قضائه معنى اداء حقيقة بفساد الصلوة بالكلام يعني لما
تكلم زال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة والوقت باق فتتغير فرضه بالمغير قال
ومن حقوق العباد تسليم المبيع الى قوله اليه حقها اذ لما هذه الاقسام الثلثة التي ذكرناها
في الاداء كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد فاما الاداء الكامل المحض في حقوق
العباد فهو كتسليم البايع المبيع الى المشتري وتسليم الغاصب المغصوب الى المغصوب منه على
الوصف الذي ورد عليه البيع والغصب لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة الصلوة
بالجماعة في حقوق الله تعالى وهذا اداء كامل حقيقة واما تسليم المسلم فيه وتسليم بدل
الصرف فاداء كامل حكما لا حقيقة لان ما وجب في الذمة غير معين لا يمكن تسليم عينه حقيقة
ولكن الشرع اعطى للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار
استبدالا ببدل الصرف ورأس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه لا يجوز فكان من قبيل
الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا
واما الاداء القاصر في حقوق العباد فهو كتسليمها اي تسليم بدل الصرف والمسلم فيه زيفا وانما

يكون

الاستبدال

يكون اداء الوجوب اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع ان
فيهما لا يجوز قبل القبض وانما يكون قاصرا لفوات الوصف المرغوب فيه وهو الجودة ومن قبيل الاداء القاصر
تسليم المبيع او المغصوب مشغولا بالدين بان استهلك العبد المبيع او المغصوب في يد البايع او الغاصب
مال مغصوبا لانسان فانه يتعلق الضمان برقبته بخلاف ما اذا اقر بالدين فانه لا يكون مشغولا
بالدين لانه لا يظهر في حق المولى وانما يطالب به بعد العتق وكذا تسليمها مشغولا بالجناية بان جنى
المبيع في يد البايع او المغصوب في يد الغاصب وانما يكون اداء لوجود اصل الاداء برد عين ما باع او غصب
ولكنه قاصر لانه اداه على غير الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة فلوجود اصل الاداء
قلنا لو هلك العبد في يد المشتري او المغصوب منه قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين يبرأ
الغاصب ولفوات وصفه اي لفوات وصف الاداء وهو الكمال المقصود فيه بشغل ذمته بالدين او بالجناية
يرجع عليه بالقيمة لو دفع اي لو دفع المشتري او المغصوب منه العبد الى ولي الجناية او قتل العبد بذلك السبب
او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم المبيع مشغولا بالجناية فهلك
في ذلك يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة وعندهما يرجع بالنقصان بان قوم حرام الدم وحلاله فيرجع بتفاوت ما
بين القيمتين واما الاداء الذي يشبه القضاء وكذا لو تزوج امرأة على ابيها فاستحق الاب فلم يقض
بالقيمة حتى ملك الزوج اباها بسبب من الاسباب من شراء او هبة او ميراث او نحوها كان تسليم ادا شبيها
بالقضاء اما كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية اما صحة التسمية في ابيها فظاهر لانه ملكه
حينئذ بزعمه واما صحة التسمية في عبد الغير فبالاجماع حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء لا
مهر المثل فلو كانت التسمية باطلة لوجب مهر المثل وملك الغير لا يمنع صحة التسمية واما كونه شبيها بالقضاء
فمن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما والدليل
عليه ان عايشة رضي الله عنها قالت دخل النبي عليه السلام والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادم
البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى يا رسول الله ولكن ذاك لحم تصدق به على بريرة وانت
لا تاكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل تبدل الملك باختلاف السبب بمنزلة
اختلاف العين وان كانت العين واحدة لا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم
لانا نقول انها مولاة لعايشة رضي الله عنها وهي من بني تيم لا من بني هاشم مع كون ذلك التصدق

ق

نظو عابد ليل كونه لحما غير ايام الاضحية وحرمته مختصة بالنبي عليه السلام ودليل الحرانه تصدق
ابو طلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فسال ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الله
تعالى قبل منك صدقتك ثم ردها عليك حديقتك ولان تبدل الوصف تغيير حكم العين حسا
وشرعا كالخمر اذا تخللت بتغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاشتداد الى عدمه وحكمها الشرعي
من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حل التصرف والثابت للتابع الى الحرمة بالبيع وحرمته الثابتة
للمشتري قبل الشراء الى الحل بالشراء فيجوز ان يجعل العين باعتبار تبدل الملك بمنزلة شيء اخر حكما وانما قيد
بقوله فاستحق اي الاب فلم يقض بالقيمة للمراة لانه اذا لم يستحق عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد
كالبضع فيصير ملكا للمراة ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وكان لا يجب على الرجل شيء عينها اذا استحق
بقضاء بطل ملكها فلم يعتق عليها فيجب على الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته قوله
ولهذا اي ولكون ابيها عين المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يكون للزوج منع المراة اياه اي العبد الذي هو
ابوها لانه عين حقها فيجبر الرجل على التسليم لو امتنع عنه بعد طلب المراة ولا يكون للمراة الامتناع من القبول
فلو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر المراة عليه ايضا لكونه ادا لما استحقت عليه بالتسمية
في العقد ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لا يعتق عليها قبل التسليم اليها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا
للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها حتى يتسلم اي يقبض وتنفذ تصرفات الزوج لانها صادفت
ملك نفسه دون تصرفات المراة لانها صادفت ملك الغير وكذا لكونه غير المسمى حكما قلنا اذا قضى القاضي
بقيمته للمراة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها اليه اي الى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول
لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء فلا يعود والقضاء ايضا ثلثة انواع الى قوله هو
من الاهدار اعلم انه لما فرغ من بيان اقسام الادا شرع في بيان اقسام القضاء فقال القضاء ثلثة
ايضا كالادا الاول قضاء بمثل معقول اي مدرك مماثلته بالعقل كما ذكرنا وهو قضاء الصوم بالصوم والصلوة
بالصلوة في حقوق الله تعالى وانه اي القضاء في حقوق العباد كما مر كالمثل في المثلي اذا غصب مثليا كالمكيل
والموزون والعددي المتقارب فاستهلكه فضمانه بالمثل قضاء كامل معقول اما كونه قضاء فلانه اسقاط
الواجب بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلانا ندرك المماثلة بين الفايتة ومثله واما كونه كاملا فلانه
مثله صورة ومعنى وضمانه بالقيمة في القيمي اي الذي لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة

والمثلي

والمثلي المنقطع اي ضمانه بالقيمة في المثلي الذي انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق
قضاء قاصر اما كونه قضاء فظاهر واما كونه قاصرا فلفوات الصورة وبقاء المعنى والاول سابق لكونه
مثلا له صورة ومعنى والثاني انما وجب تحقيقا للجبر لما فوته الغاصب على المغصوب منه من الصورة
والمعنى فالجبر التام ان يتدارك باداء مثل من عنده صورة ومعنى كالحنطة بالحنطة حتى يقوم مقام الفائت
من كل وجه فكان سابقا على المثل معنى لا صورة وهو القيمة ويحقق هذا ان الواجب الاصلي هو المثل
قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت ان هذه الاموال امثال متساوية
قال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل فيجب رد المثل لا القيمة اذ المقصود هو الجبر وذلك في المثل اتم لان
فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط وكان ايجاب المثل اعدل واعدل الا انه تعذر ذلك
بالانقطاع عن ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة لضرورة صيانة اهدار حقه
وهذا بالاتفاق واما فيما لا مثل له يجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور وقال
اهل المدينة يضمن بمثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ولو من وجه ومعنى من كل
وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانه يعدل بالقيمة فكان اولى من القيمة التي تفوت فيها المماثلة صورة
ويؤيده ما روي ان عايشة رضي الله عنها كسرت قصعة لصفية فردت عليها قصعة مثلها فاستحسن
ذلك النبي صلعم وما روي ان اعرابيا اتى عثمان فقال ان بني عمك عدوا على ابلي وقطعوا البانها واكلوا فصلانها
الحوشالي ان قال ابن مسعود ارى ان يعطى من غنمه ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي به عثمان
وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص
على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر واما حديث عايشة رضي الله عنها
فتاويله ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق القضاء فقد كانت القصعتان للنبي عليه السلام
ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة واما حديث عثمان رض فقد كان الصلح بتراضيهما دون القضاء
بالقضاء لان المتلف لم يكن عثمان رض ولا ضمان عن مواضع جناية بني عمه الا انه تبرع قطعا لشافة
الفساد قوله ولذا اي ولكون المثل الكامل سابقا على القاصر قلنا ان موجب القتل العمد هو القود
عينا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو احد قولي الشافعي رح لان القود مثل له صورة ومعنى بخلاف المال
اذ لا تعقل المماثلة بين المال والنفس فلا يكون مشروعا بطريق المثل عند احتمال القود وفي قول اخر للشافعي رح

موجبه احد الامرين القود او الدية والخيار في التعيين الى الولي لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فاهله
بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية ولنا قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقوله عليه السلام العمد قود اي موجبه قتل العمد القود اي القصاص وقول
ابن عباس رضي الله عنه العمد قود لا مال فيه وتاويل ما روى الشافعي انه كان برضى القاتل وهو خبر واحد فلا
يزاد على الكتاب قوله وقال ابو حنيفة رح وهو معطوف على قوله قلنا اي ولكون المثل الكامل سابقا
على القاصر قال ابو حنيفة لو غصب المثلي ثم انصرم اي انقطع عن ايدي الناس يعتبر قيمته يوم الخصومة لانه
المثل القاصر هو القيمة لم تشرع مع احتمال الاصل اذ هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القيمة للعجز
وهو موهوم الوجود بان يصبر الى اوانه وانما ينقطع الاحتمال ويتحقق الياس بالخصومة عند القاضي
فيعتبر قيمته يوم الخصومة قوله وقال ابو حنيفة ايضا لكون المثل الكامل سابقا فيما قطع يد رجل
اي عمدا ثم قتله عمدا ايضا للولي ان يقطعه ويقتله وهو ان يجمع بين القتل والقطع لان الجمع بينهما مثل
له صورة ومعنى والقتل وحده مثل معنى فلا يمنع الولي من استيفاء حقه كاملا ويجوز له الاقتصار على القتل
بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي والمسئلة على وجوه لانه لا يخلو اما ان يكون القتل بعد البرء   حكم من جمع بين قطع يد رجل وقتله
من القطع او قبله واما ان يكون القطع والقتل من واحد او من شخصين واما ان يكونا خطائين او عمدين او
احدهما عمدا والاخر خطا فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء
الا انه من شخص اخر وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن احدهما كان عمدا والاخر خطا وان كانا خطائين
من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين والقتل قبل البرء فهما
جنايتان عند ابي حنيفة [illegible] وجناية واحدة عند صاحبيه فتبين بما ذكرنا ان قوله في القطع مقيد
بالعمد وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء قوله والمتلف اذا لم يكن له تقوم كالمنافع
لا يكون مضمونا لان ضمان العدوان يتقدر بالمثل لما ذكرنا في النص والمثل نوعان كامل وقاصر ولا تماثل بينهما
وحيث لم يوجد واحد منهما امتنع الايجاب لا لكون العجز مسقطا للضمان في حقوق الله تعالى فكذا في حقوق
العباد فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز ولعل ما في نفي المماثلة
بين المنفعة والعين طريقان احدهما نفيها بنفي المالية والتقوم عن المنفعة اصلا وثانيهما باثبات
التفاوت في المالية بينهما بيان الاول ان المنفعة ليست بمال ولا متقومة فلا تضمن بالاتلاف كالخمر والميتة

لان الصفة المالية بالشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع
بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا يبقى زمانين بل كما يوجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول
وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بالتقوم وبعد الوجود لا يبقى
الاحراز كالصيد والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما وبيان الثاني ان ضمان العدوان
مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا يضمن بالاعيان وهذا لان المنفعة
تقوم بالعين والعين يقوم بنفسها وما تقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر وكذا المنافع
لا يبقى وقتين والعين يبقى اوقاتا وبين ما يبقى وما لا يبقى تفاوت عظيم هذا فيه بحث وهو ان يقال التفاوت
باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اتلف ما يتسارع اليه
الفساد بنحو الجمد والبطيخ فانه تضمن بالدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم تبقى ازمنة كثيرة
والجمد ونحوه لا تبقى فكذا التفاوت التي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع وجوب الضمان لتساويهما
في اصل الوجود ويمكن ان يجاب بان التفاوت بين العين والمنفعة فاحش بنفي المساواة بينهما فيمنع
من ايجاب الضمان وهذا لان المماثلة انما يعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان وهو المالية لا في كل معنى
فان الدراهم مثل الحيوان في نفس المالية لا غير وههنا السكوت في نفس المالية لما ذكرنا فاشبه التفاوت
بين العين والعرض بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لان الدراهم
[illegible] منه لا في نفس البقاء مثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان لان الحاجة ماسة الى اهدار التفاوت
ههنا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره فتح باب الظلم قلنا ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة
فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد نظرا
الى الاسلام وكيف قد اوجبنا الزجر بالتعزير والحبس في الدنيا والعقاب والاثم حسنا في مقابلته في
الآخرة فانه ذكر في المبسوط وعندنا ياثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن قوله فلا يضمن قاتل الزوجة
هذا كالنتيجة والتفريع لما قبله اي لما ثبت ان المنافع ليس بمال متقوم لا يكون مثلا للمتقوم قلنا
لا يضمن قاتل الزوجة وواطئها للزوج بمقابلة ما فوت من منافع البضع بقتلها او استوفى
المنافع بوطئها لانها ليست بمتقومة فلا يكون المال مثلا له وضمان العدوان مقدر بالمثل
وكذا لا يضمن قاتل القاتل لولي القاتل ولا شهود العفو ولا شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا

بعد القضاء لان المتلف بشهادتهم ويقتله بها ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال وانما قيد بان قاتل
القاتل لا يضمن لولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا في الكافي للحاكم
الشهيد وقال الشافعي اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء يضمنون الدية
والشهود اذا رجعوا بعد القضاء بالفرقة يضمنون مهر المثل للزوج واستدل الشافعي بانه ملك النكاح
متقوم على الزوج ثبوتا ولهذا لا يجوز الابتغاء الا بالمال فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت
فمن ضرورة تقومه في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى اجاب المصنف عن هذا بالفرق بين
الحالتين بقوله لان ملك النكاح غير متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف وانما التقوم للمملوك دون الملك الوارد عليه
بيانه ان التقوم عند الثبوت انما هو لبضع المراة لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا تملك
مجانا فان من تملكه المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وبضع المراة له خطر مثل النفوس لان النسل يحصل منه
ولهذا يشترط المهر والشهود والولي في الابتداء اما وجوبا او ندبا على الاختلاف فاما الملك الوارد فليس له خطر
ولهذا صح ابطاله بالطلاق من غير شهود ولا عوض ولا ولي ولهذا لم يجعل للبضع حكم التقوم عند خروجه عن ملك
الزوج لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه
واطلاقه فلا لان زوال الاستيلاء نفسه شرف وخطر اما دينه الى الخلاص عن رق النكاح المنافي للشرف
فلا حاجة الى اظهار الخطر بشيء اخر قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم
يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود حيث بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء
بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم وقد نفيتموه اولا فاجاب المصنف بقوله لان ذلك
اي تضمين نصف المهر لم يجب قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع اذ قيمته مهر المثل والمسمى كاملا ولا يغرمونه
بل انما يغرمون نصف المسمى وان كان اقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد
وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض ثم بين المصنف شرعا وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن المسمى او المهر
لا يتحق المراة تسلمه عند سقوط تسليم البضع ورجوعه الى المراة سالما لا بصنع من الزوج يعني عود
المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج فهم
باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة من عملها في النصف اذا المهر قبل الدخول كان على شرف الزوال فانها
اذا ارتدت او قبلت ابن الزوج تسقط كل المهر فالشهود بشهادتهم الزموا الزوج النصف الذي كان على شرف السقوط

فكانهم

فكانهم فوتوا يده في ذلك النصف وقصروا يده فكانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع
قوله ولهذا اي لما ذكرنا ان المماثلة مشروط في ضمان العدوان قلنا لا تضمن المنافع بالاعيان لانتفاء المماثلة
بينهما اي بين الاعيان والمنافع لما ذكرنا من الطريقين لعلمنا نفيا قبيل هذا فلا نعيد قوله وفي المعقود جعلت
مثلا جواب عما يقال لو لم يكن المنافع متقومة لما ورد عليها العقد كالاجارة اذ ورود العقد آية المالية والتقوم
لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد ولا يجب بمقابلته مال فلما تقومت فيه يتقوم في ضمان العدوان
سدا لباب العدوان بيان الجواب ان القياس يابى تقومها مطلقا لما مر من الوجهين ولكنها تقومت بالنص
في العقد مخالفا للقياس فيقتصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى بيانه ان الله تعالى شرع ابتغاء
الابضاع بالمال المتقوم بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فشرط ان يكون الابتغاء بالمال المتقوم والمشروط
لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امراة على ان يخدمها سنة جاز
قال الله تعالى اخبارا ومقررا للشرايع من قبلنا على ان تاجرني ثماني حجج فعرفنا ضرورة ان المنافع في العقد
اموال متقومة حيث صح الابتغاء بها وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق وهو ان العقود وضعه
الفارق بين باب العدوان وهو الرضا لان للرضا اثرا في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فاما
الضمان فمبني على جبر القاضي لا يقال قد ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطي جارية مشتركة
يجب عليه نصف العقر لانا نقول منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان
بمقابلة العين حكما ولان التقوم في باب العقود انما ثبت لقيام العين مقامها يعني لما كان بالناس حاجة
الى هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد من محل الايراد الا ترى انه لو اضاف
الى المنافع لا يصح بان قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم بعد حدوث المنفعة تثبت حكم العقد
فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ومثل هذه الضرورة منتف في العدوان فيبقى الحقيقة
معتبرة قوله وظلمه لا يهدر حقه جواب عما يقال التفاوت الذي بين الاعيان والمنافع لا اعتبار له اذ في
اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك مطلقا وفي اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان
ترجيح حق صاحب الاصل كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق الخسران بالظالم اولى فاجاب بان حق الغاصب
فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان
على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المغصوب منه على حق الغاصب اما قوله حق الغاصب

يفوته وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتاخر الى دار الجزاء لتعذر
الاستيفاء في الدنيا نحو حق الشتيمة والاذى الذي لا عقوبة فيهما في الدنيا فاما حق الغاصب في الوصف
فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق عليه بقضاء القاضي الذي هو حجة الشرع لا يؤخر
الى دار الاخرة فكان تاخير الاصل اهون من ابطال الوصف وهذا معنى قول المصنف وظلمه اي ظلم الغاصب لا يهدر
حقه وبالتضمين يهدر حق الغاصب بما قلنا وبعدم التضمين لا يهدر حق المالك بل يؤخر الى دار الجزاء
ولان عدمه اي عدم الضمان للعجز عن المماثلة لا لعدم حق المالك وتاخير حق المالك اهون من اهدار حق الغاصب
والثاني قضاء بمثل غير معقول الى غيره غير معقول اصلا لما فرغ من بيان النوع الاول من
القضاء الذي هو بمثل معقول شرع في بيان النوع الثاني من القضاء الذي هو بمثل غير معقول اي غير مدرك
بالعقل اذ العقل قاصر عن درك المماثلة لا انه في نفس الامر مخالف للعقل اذ العقل حجة من حجج الله تعالى
فلا يناقض النقل الذي ورد فيه اذ حجج الحكيم لا تتناقض مثاله فدية الصوم شرعت خلفا عنه عند العجز المستدام
كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه وكذا نفقة الاحجاج
اي ثواب نفقة ينفقها في الحج باحجاج النائب وهو مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت والمريض العاجز
عن الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام لان جوازه عرف بحديث الخثعمية بعجز
الشيخ وجزاء نهاية لازمته وانما قلنا بان هذا النوع غير معقول لانا لا ندرك المماثلة بين الصوم والفدية
لان الصوم معنى وهو وسيلة الى الجوع والفدية عين وهو وسيلة الى الشبع وكذلك لا مماثلة بين افعال الحج
وهي اعراض لا تبقى وبين نفقة الاحجاج وهي جواهر تبقى ولكن ثبتنا اي الاحجاج والفدية بنص غير معقول اما الفدية
فبقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الآية فان حمل هذه الآية على ظاهرها فهي منسوخة اذ الفدية على المطيقين
كانت في بدء الاسلام حين فرض عليهم الصوم فاشتد عليهم لكونهم لم يتعودوه فرخص لهم في الافطار والفدية
وقرا ابن عباس يطوقونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وعلى
هذا الوجه هي غير منسوخة ويجوز ان يكون هذا يطيقونه اي يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم
في الكشاف وفي التيسير وفي قراءة ابن عباس رضي وعلى الذين يطوقونه اي يكلفونه ولا يطيقونه وفي قراءة حفصة وعلى
الذين لا يطيقونه وعلى هذا تحمل القراءة المشهورة بدليل ان الصوم باخر الآية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ولا يجوز ان يجب على غير المطيق لانه تكليف العاجز فتعين وجوبه على المطيق فلو اجري اخر الآية

على اطلاقه لزم التنافي بين اول الكلام واخره وحذف حرف النفي جائز في موضع لا يشكل كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
فان حرف لا محذوف ههنا اذ البيان للهداية دون الاضلال وقد دل على الحذف قراءة حفصة واما ثبوت قيام الانفاق
مقام الحج فقد ثبت بحديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على
الراحلة فيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال عم
دين الله احق ويروى ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اي انا احج عنه بنفسي واودي الافعال عنه وهذا هو المشهور
من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة للحديث على قيام الانفاق مقام الافعال الا ان يثبت انه كان امرها وانفق عليها
قيل في الحديث دليل على ان الامر حيث قاس عليه السلام قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب قبول الدين
باداء الغير اذا كان بامر المديون حتى يجبر رب الدين على القبول فاما اذا كان بغير امره فرب الدين بالخيار في القبول فهذا
يدل على ان ذلك كان بالامر وهذا ليس بشيء اذ ليس في الحديث وجوب القبول بل النبي صلعم قاس على ظاهر العادة الفاشية
بين الناس في قبول ديونهم باي وجه يصل اليهم من المديون او غيرهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر
والوجوب بوجه وقد روي ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اي امر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه يصح التمسك لان
امرها لا يكون الا بالانفاق عليه ظاهرا وانما يصح قول المصنف نفقة الاحجاج على قول من يقول ان للامر ثواب النفقة
وسقط الحج عنه اقامة للانفاق الذي هو سبب الحج مقام المسبب وهو الحج وهو رواية عن محمد واختيار كثير من المشايخ
فاما الحج فيقع عن المامور ولهذا يشترط اهليته حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الامر لشرطت
اهليته لا اهلية النائب وانما لم يسقط الحج عن المامور بهذه الافعال على هذه الرواية لان فرض الحج لا يتادى
الا بنية الفرض او مطلق النية ولم يوجد لانه نوى للامر ولا يصح قول المصنف على قول من يقول الحج يقع عن الامر
فهو اختيار شمس الائمة وهو ظاهر المذهب ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى لنفسه يصير ضامنا فعلى هذا المذهب
اقيم فعل النائب مقام فعله لا الانفاق فيحتاج لبيان كونه غير معقول الى وجه اخر وهو ان يقال انما جعل فعل
نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصوم والصلوة لحصول المشقة في الفعل الثاني كحصولها في الاول فاما فعل الغير
فلا يحصل به مشقة فجعله مثلا لفعل نفسه غير معقول فقوله والامر بالفدية في الصلوة اي احتياطا هذا جواب
فدية الصلاة
عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان الفدية في الصوم اذا ثبت بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة
على نفي قياسا على الصوم وشرط القياس كون حكم الاصل معقول المعنى بيان الجواب انما امرنا بالفدية في الصلوة
لاحتمال المعلولية اي باحتماله يكون الجواز في الاصل معلولا بعلة العجز وكونها اي كون الصلوة اهم من الصوم

لانها عبادة لذاتها وحسنة لمعنى في نفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس الذي هو وسيلة الى العبادة
فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة اولى ويحتمل ان لا يكون الاصل معلولا اصلا ذكره لا يلزمنا
العدلية فلما احتمل الوجهين امرنا بالفدية في الصلوة احتياطا فثبت ان جوازه بطريق الاحتياط دون القياس
ولهذا لم نحكم بجواز الفدية في الصلوة مثل حكمنا بجوازها في الصوم لانا حكمنا بجوازها في الصوم قطعا لكونه منصوصا
عليه ورجونا القبول والجواز في فدية الصلوة حتى قال محمد رح في الزيادات فيه يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال
يجزيه ان شاء الله في فدية الصوم اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير ايصاء بالفدية ولا يقال
لو كانت الصلوة اهم من الصوم يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الاكل
والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى
المؤثر في الحكم معلوما سواء كان معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة
المكيفة المقدرة وههنا المعنى المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة قوله وكذا وجوب التصدق
في الاضحية الى اخره هذا ايضا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الاضحية يثبت نصا بخلاف القياس في ايام
الاضحية لانه لا يعقل وجه القربة في الاراقة فكان ينبغي ان يسقط بعد فوات وقتها لا الى خلف وقد اوجبتم
بعد فوات وقتها التصدق بعين الشاة فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بنية التضحية
من الفقير باقية بعد ايام النحر فانه يلزم التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة
المعينة للتضحية بالنذر او غيره او ان كان غنيا ولم يذبح حتى مضت ايام النحر فانه يلزم التصدق
بالقيمة تقرير الجواب ان وجوب التصدق في الضحية لاحتمال كون التصدق هو الواجب الاصلي في باب التضحية
لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبها ومن جنسها كشكر نعمة اللسان بالحمد والثناء وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة
بالبدن وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهي عبادة مالية حتى شرط لها الغنى كما في الزكوة وصدقة الفطر
فينبغي ان يكون فيما نحن فيه كذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به
الا ان الشرع نقل من تمليك عينها او قيمتها الى التضحية في ايامها لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف
الله في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول
ما يتناولونه من طعام الضيافة واللائق بالكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ
لازالة اوساخ الذنوب به بمنزلة الماء المستعمل واليه الاشارة في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم

وهذا

٢٨

ولهذا حرم على النبي عم ومن التحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على
الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقلت القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء ويبقى
اللحوم طيبة طاهرة لكن مع هذا يحتمل ان يكون التضحية اصلا دون التصدق ابتلاء من الله تعالى فانه يبتلي عباده بما
شاء فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص وهو التضحية فسقط اعتباره
في وقتها اي في وقت التضحية واعتبر بعده اي بعد وقت التضحية بعد ما فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم
مع الاحتمال احتياطا في باب العبادة كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة بمنزلة العلة المستنبطة من نص يسقط
اعتبارها في المنصوص اذ الحكم فيه يضاف الى النص دون العلة واعتبرت فيما لا نص فيه وهو الفرع حتى يضاف
الحكم في الفرع الى العلة وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق بالعين باعتبار كونه اصلا من وجه لا باعتبار كونه
خلفا وقضاء كدم يجب بترك الرمي لا بطريق انه مثل له او خلف عنه لانه ليس مثل معقول صورة ومعنى بل وجوبه لجبر نقصان
تمكن في نسكه بترك الرمي قوله ولهذا لم يتعد اي ولاجل ان جواز التصدق بعد ايام التضحية باعتبار كونه اصلا
لا خلفا لم يتعد وجوب التضحية الى مثله بعد وقت وجوب التضحية بمجيء العام القابل مع انه قادر على تسليم المثل
فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية قوله ومن حقوق
العباد ضمان النفس والاطراف بالمال اي مثال القضاء الذي بمثل غير معقول في حقوق العباد الدية في قتل الخطاء او قطع
الاطراف خطاء فان المماثلة بين النفس والمال غير معقولة اذ لا مماثلة بين الادمي والابل والدراهم صورة ولا معنى
لان الادمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له ولا تساوي بين المالك والمملوك وانما شرع لصيانة
الدم عن الهدر فانه عظيم الخطر وقد تعذر ايجاب القصاص على الخاطي لكونه معذورا فيه قال الثالث ما يشبه الاداء
الى قوله لا باوانها النوع الثالث من انواع القضاء هو ما يشبه الاداء كمن ادرك الامام في الركوع من صلوة
العيد فانه ياتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام في الركوع لكون التكبيرات في القيام الذي هو
محلها من كل وجه فان خاف فوت الركوع لو كبر قائما فانه يكبر للافتتاح ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد
في الركوع ويترك تسبيحاته ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة ايضا سنة فلا يشتغل
بسنة فيه ترك سنة اخرى وعند ابي يوسف انه لا ياتي بها في الركوع لانها قد فاتت عن محلها وهو القيام وهو غير قادر
على مثل قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كما اذا نسي الفاتحة او السورة او تكبيرة الافتتاح لا ياتي بها في
الركوع وكذا لا يقنت فيه مدرك الركوع الاخير من الوتر وكذا الامام لو نسي تكبيرات العيد لا ياتي بها في الركوع وجه

التصف

الظاهر ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام هو الانتصاب وهو باق باستواء الاسفل وبه تفاوت القايم القاعد ولكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذه الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها احتياطا فيكون هذا قضاء لفوات محله حقيقة يشبه الاداء لبقاء محله حكما بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة في الركوع بوجه وبخلاف الامام اذا سهى عن التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام قوله ومفوت السورة بالجر عطفا على من في قوله كمن ادرك يعني كان مدرك الركوع في العيد ياتي بالتكبيرات فيه باعتبار شبهة الاداء كذلك مفوت السورة عن الاوليين ياتي بها في الاخريين لشبه الاداء لان موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ولقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران والمراد به حالة الصلوة اذ لا وجوب خارج الصلوة الا انه تعين القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي ينوب عنها كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب اليقين فبقى للاخريين شبهة المحلية فلم يتحقق الفوات فوجب اتيانها فيهما على الصفة المشروعة من الجهر والاخفاء ويؤيد هذا ما روي عن عمر انه ترك القراءة في ركعة من المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وكذا ترك عثمان قراءة السورة في الاوليين من صلوة العشاء فقضاها في الاخريين وجهر بخلاف الفاتحة فانه لا يجب قضاؤها في الاخريين لو تركها في الاوليين لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء واما من حيث القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها في الاخريين نفلا ابتداء حقا له ليصرفه الى ما عليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة او على سبيل الاحتياط عملا بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس في ولاية العبد واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخريين اداء فلو قراها مرة واحدة وقعت عن الواجب او المسنون الذي فيه جهة الوجوب ولو قراها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك يسقط لا يقال لما انتقلت اصلها الى الشفع الاول لم يبق تكرارا معنى لانه يبقى تكرارا صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا قوله وكذا لو تزوجها على عبد بغير عينه كان تسليم القيمة قضاء يشبه الاداء هذا مثال القضاء الذي في معنى الاداء من حقوق العباد يعني اذا تزوج امراة على عبد بغير عينه صحت التسمية ويجب عليه تسليم العبد الوسط او قيمته فاذا اتى بالعبد الوسط يكون اداء ويجبر المراة على القبول واذا اتى بالقيمة يكون تسليم القيمة قضاء لانه تسليم مثل الواجب معنى دون عينه ولكنه في معنى

الاداء

الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر لما لم يتحقق اداؤه لجهالته الا بالتعيين ولا تعيين الا بالتقويم ليعرف الوسط من الاعلى والادنى صارت القيمة اصلا من هذا الوجه فزاحمت المسمى فتجبر المراة على قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فكان تسليم قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا اتاها بها الا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى **فصل في صفة الحسن** للمامور به الى قوله باعذار كثيرة اقول لما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع في بيان صفة الحسن للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر حكيم وهو لا يامر بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر ثم اختلفوا في مقامين الاول ان الاصل هل هو الحسن لعينه او لغيره فقال شمس الائمة لما كان مطلق الامر على ما بينا يقتضي الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضى اكمل انواع الحسن الشرعي وهو كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل يدل على عدم حسنه لذاته وقال بعضهم لما ثبت الحسن اقتضاء كان ضروريا فيكتفى به بالادنى مرتبة وهو ان يكون حسنا لغيره لان ما ثبت اقتضاء يتقدر بقدر الحاجة وقد اندفعت بالادنى المقام الثاني ان الحسن من موجبات الامر او من مدلولاته فعندنا هو من مدلولاته وعند الاشعرية من موجباته وهو مبنى على ان الحسن والقبح في الافعال هل بالعقل ام بالشرع فعندهم لا حظ للعقل في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي وعند المعتزلة الاعتبار فيهما مطلقا او موقوفا لما ثبت حسنه في العقل موجبا لما لم يعرف لحسن مقادير العبادات وهيئاتها كذا في الميزان ومسئلة الحسن والقبح كلامية عظيمة تحقيقها قد عرف في الكلام ولنرجع الى حل الكتاب فنقول المامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره وكل واحد من هذين النوعين على ثلثة انواع فيصير المجموع ستة انواع النوع الاول من القسم الاول ما لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدل له بضده كان كفرا كالايمان بالله اي التصديق بالله بانه موجود واجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته مثل كونه عالما قادرا متكلما باعثا للرسل وساير صفاته النوع الثاني ما يحتمل السقوط كالاقرار فهو حسن لعينه ولكنه يحتمل السقوط الحسن من الاقرار مشكل لان حسنه لا يسقط في حالة الاكراه حتى لو صبر فقتل كان مامورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط بل استبيح له مع قيام المحرم اجيب عنه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لانه لو لم يسقط حسنه لما ابيح ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الرخصة انما ثبتت رعاية لحق نفسه مع بقاء حرمته نظرا الى السبب تقديما لحقه

للعقل وعندنا لا كان للعقل حظ في معرفة بعض المشروعات كالايمان وهو اصل العبادات كما انه مورد للابتلاء

في بعض الاحوال حتى اذا بدل بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان قيل ان سقو

على حق الله تعالى فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لكونه باذلا نفسه لرعاية حق الله بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة
الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس بمستلزم لعدم الحسن ان اراد به عدم الحسن مطلقا فمسلم
وان اراد عدم الحسن الذي ثبت في ضمن الوجوب فممنوع لان انتفاء اللازم والمتضمن بوجوب انتفاء الملزوم
والمتضمن كانتفاء الوجوب يوجب انتفاء الجواز الذي في ضمنه وباعتبار الاشكال على سقوط الحسن قيل معنى قوله
نوع لا يحتمل السقوط اي سقوط كونه مامورا به كالتصديق فانه مامور به في جميع الاحوال ونوع يحتمله كالاقرار
فانه لا يبقى مامورا به حالة الاكراه ويؤيده ما ذكره شمس الائمة فانه قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يحتمل
السقوط بحال يعني به السقوط عن المكلف وحسن لعينه وقد يحتمل السقوط في بعض الاحوال وهذا حسن ولكن سياق
الكلام يأباه فانه في تقسيم المامور به باعتبار الحسن فاحتمال السقوط وعدم احتماله لا يكون الا باعتبار الحسن وهو
مستقيم على ما ذكرنا فالحمل عليه اولى وانما جعل الاقرار ركنا يحتمل السقوط لان اللسان ليس بمعدن التصديق فلا
يكون ركنا ولكن هو دليل عليه وجودا وعدما فجعل ركنا زائدا فاذا بدّله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عُدّ كفرا
وان زال تمكنه من الاظهار بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك
عن نفسه لا تبدل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد واعلم ان مذهب المحققين من
اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط اجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
مع تمكنه من البيان كان مومنا عند الله غير مومن في احكام الدنيا بعكس المنافق وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق
والاقرار الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط فعند هؤلاء
لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مومنا عند الله وكان من اهل النار وهو مختار شمس الائمة وفخر
الاسلام وكثير من الفقهاء قوله والصلوة من هذا القبيل اي من قبيل ما حسن لمعنى في نفسه ولكن يحتمل
للسقوط كالاقرار فانها اي الصلوة مشتملة على تعظيم الله كالاقرار لانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم
في الشاهد فان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر والانصراف عما سوى الله الى الله
وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نفي الكبرياء عما سواه وللاثبات له ثم اول اذكاره التكبير وهو
النهاية في التعظيم ثم اول ثنائه ثناء لا يشوبه ذكر سواه ثم قراءة كلامه منتصبا وقد ضم جوارحه هيبة وخشوعا
ثم تحقيق ما يعبر بلسانه عن ضميره من التعظيم فعلا وهو الركوع والسجود اللذان يدلان على غاية الخضوع
ثم مع كل حركة تكبير فدل ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله قولا الا انها اي الصلوة في الدلالة

على الايمان

على الايمان دونه اي دون الاقرار هذا جواب عما يقال لما كانت الصلوة كالاقرار دليلا وجودا وعدما فان وجوده
دليل على وجود الايمان وعدمه دليل على عدمه فينبغي كونه ركنا اما الصلوة فعدمها ليس بدليل على عدم الايمان
اصلا واما وجودها ايضا فليس بدليل على وجودها مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة
التي هي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا
يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلوة يسقط باعذار كثيرة كالحيض والنفاس والاغماء فوق يوم وليلة
والجنون وغيرها فانحطت رتبتها عن الاقرار ولا يصلح كونها ركنا قال والنوع الثالث الى قوله بعينه اي
النوع الثالث من انواع ما حسن لعينه ما هو ملحق بما حسن لعينه وان كانت حسنة بواسطة كالزكوة فانها بواسطة
الفقر تضمنت اغناء عباد الله تعالى فصارت حسنة لدفع حاجة الفقير وهو من خواص الرحمن ولكنها تنقيص
لماله الذي عليه قوامه واضاعة له وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم بواسطة اشتهاء النفس تضمنت
قهر عدو الله وهو النفس الامارة بالسوء على ما جاء في الخبر اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك فاد وعاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتي فصار حسنة لحصول القهر به لا لذاته فانه في ذاته تعذيب نفسه ومنعها عن نعم الله
مع النصوص المبيحة كقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله قل احل لكم
الطيبات كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة شرف المكان
فانه تعظيم شعائر الله بزيارة امكنة محترمة شرفها الله وفي زيارتها تعظيم صاحبها لا لذاته اذ هو في ذاته قطع
الفيافي واتعاب النفس والدواب اعلم ان في كلام المصنف لفا ونشرا فانه ذكر اولا الزكوة والصوم والحج ثم ذكر بعده
الوسايط وهو الفقر فهو راجع الى الزكوة واشتهاء النفس الى الصوم وشرف المكان الى الحج ثم قوله اغناء عباد الله
ايضا راجع الى الزكوة وقهر عدوه الى الصوم وتعظيم شعائره الى الحج قوله الا ان هذه الوسايط لما ثبتت بخلق الله تعالى
اياها بدون اختيار وصنع من العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبار الوسايط وصارت حسنة خالصة
من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا شرط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة
خالصة لا يشترط لها اهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر وانما قلنا ان هذه الوسايط بخلق
الله تعالى دون اختيار العباد فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة
بخلق الله وكذا الفقير لا يستحق عبادة لان العبادة لا يستحقها الا الله وحاجة الفقير بخلق الله اياه على هذه
الصفة لا بصنع منه باشره وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كساير البيوت بل بجعل الله اياه

معظما فوكــه وحكم هذا القسم وهو الذي حسن لمعنى في نفسه انه متى وجب على المكلف لا يسقط عنه الا باداء الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه اي باعتراض ما له اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس ونحوها او هو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي كما سياتي قوله النوع الثاني الى قوله في النوع الاخر اقول لما فرغ من بيان النوع الاول الذي هو حسن لمعنى في نفسه شرع في بيان النوع الثاني وهو الذي حسن لمعنى في غيره وقسمه الى ثلثة انواع النوع الاول ما حسن لغيره ولكن ذلك الغير يتادى بنفس المامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت فانها ليست بحسنة لذاتها حتى قبح الصلوة على الكافر والمنافق والباغي وقاتل النفس وقد نهى الله عنها بقوله ولا تصل على احد منهم الاية وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت وقضاء حق المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن لذاته لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده كيف فقد قال عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه بواسطة كفر الكافر وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب العباد وايذاؤهم ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد وتاديتها الى صيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن معنى الذي شرع المامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة عليه والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل اخر وانما اعتبرت هذه الوسايط وهي اسلام الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه دون القهر واشتهاء النفس وشرف المكان لانها وان كانت بتقدير الله ومشيئته فهي باختيار العبد وصنعه عن طواعية فوجب اعتبارها فلم يلتحق بما حسن لعينه بخلاف تلك الوسايط فانها بصنع الله تعالى دون اختيار العباد النوع الثاني من هذا القسم ما يحصل المعنى بعد بفعل اخر يعني به ان الغير الذي شرع المامور به لاجله لا يحصل بنفس اتيان المامور به بل يحتاج في تحصيله الى فعل اخر قصدا كالوضوء فانه في نفسه ليس بحسن لانه تبرد وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكانت حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن للتوصل به الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا يتادى بنفس الوضوء بحال والجمعة لا تتادى بنفس السعي بل بفعل اخر مقصود بعد حصول كل منهما فوكــه وحكمها اي حكم هذين النوعين وجوبه وبقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمله انسان من موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة توخي سبيله كان السعي واجبا عليه ثانيا واذا حصل المقصود

بدون السعي بان حمل الى الجامع مكرها او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط وجوب السعي عنه ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذلك اذا سقطت الصلوة بالحيض والنفاس سقط الوضوء وكذا لو سقط حق الميت بكفره سقطت الصلوة عليه وكذا الكفار لو اسلموا لم يبق فرضية الجهاد الا انه حكم في الجبر قال عليه السلم الجهاد ماض الى يوم القيامة فوكــه والقصور بها اي القصور هذين النوعين في معنى العبادة والحسن لا يشترط لها النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية وممن ليس باهل لاداء العبادة وهو الكافر والسعي كذلك اذ معنى العبادة فيها غير مقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة والتمكن من اداء الجمعة فعلى اي وجه حصلا سقط الامر وكذا القصور الحسن يسقطا النوع الاخر وهو الذي يتادى بنفس المامور به باقامة البعض عن الباقين لان حق المسلم صار مقضيا بصلوة البعض وكذا اعلاء كلمة الله حصل بجهاد البعض فيسقط عن الباقين ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر ونحوها فوكــه النوع الثالث القدرة الى قوله كشهود النكاح اقول النوع الثالث من انواع ما حسن لمعنى في غيرها القدرة اعلم ان جعل القدرة من اقسام ما حسن لمعنى في غيره تعسف لان القدرة ليست من المامور به بل هي شرط له ومورد القسمة انما هو المامور به في صفة الحسن وايضا ليست القدرة بحسنة لمعنى في غيرها بل المامور به يصير حسنا بواسطتها وهذا الاشكال بعينه يرد على بعض حذاق اصحابنا حيث قال هذا القسم يعني القدرة يسمى جامعا لانه يجمع القسمين اعني الحسن لعينه ولغيره فالايمان حسن لعينه وحسن ايضا لغيره وهو شرطه يعني القدرة وكذا الصلوة والزكوة والحج والوضوء والجهاد حسنة بمعنى يرجع الى الذات او الى الغير ويكون حسنه ايضا الحسن من جهة الشرط وهو القدرة يوضح الاشكال ان القدرة ليست بجامعة للحسنين بل المامور به بواسطتها صار جامعا للحسنين للمامور به وانما يستقيم على سبيل الحقيقة بان يجعل مورد القسمة ما يحصل به الحسن للمامور به لا المامور به فيقال ما حسن لغيره لا يخلو ذلك الغير اما ان يكون شرطا او لا فان كان شرطا فهو القدرة التي جعلها المصنف نوعا ثالثا وان لم يكن شرطا فلا يخلو اما ان يحصل ذلك الغير بفعل المامور به وهو النوع الاول او لا وهو النوع الثاني ويجعل كلمة ذلك في كلام المصنف في ذلك يتنوع اشارة اليه دون المامور به وكذا في القسم الاول وهذا هو الاحتمال الراجح فيه يعرف بالتامل فوكــه فان صفة الحسن انما تثبت بقدر من القدرة لان تكليف العاجز قبيح عقلا ويمتنع

شرعا فلا يجوز نسبته الى الحكيم تعالى وهذا بناء على ان التكليف بالمحال ممتنع عندنا عقلا وشرعا وعند الاشعرية
جايز عقلا وواقع شرعا فقوله وانها اي القدرة نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به المامور من اداء
ما لزمه بدنيا كان المامور به كالصلوة والصوم او ماليا كالزكوة وذلك اي مطلق القدرة شرط في حكم كل امر اي في
وجوب اداء كل مامور به سواء كان حسنا لعينه او غيره احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع حتى لا تجب الطهارة على العاجز
عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله ولم يجد من يعينه وكذا الصلوة لا تجب اداء الا بادنى القدرة ولهذا كان
وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قاعدا او قايما او موميا وكذا الحج لا يجب اداوه الا بالزاد والراحلة لان التمكن
من السفر لا يحصل بدونهما غالبا وكذا لا يجب اداء الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل
التمكن من الاداء سقطت بالاجماع ثم اختلف المشايخ في اشتراطه على سبيل الفضل والمنة او العدل والحكمة
ولكل وجه وقد عرف في موضعه ثم هو شرط لوجوب الاداء دون نفس الوجوب فانه جبر من الله تعالى بغير صنع
منا فلا يشترط له الا الاهلية حتى يجب على النايم ولا يشترط القدرة الحقيقية ولا المتوهمة وانما يشترط له وجود
السبب فحسب ثم القدرة الحقيقية التي تحدث عند حدوث الفعل انما يشترط لحقيقة الاداء لان الاستطاعة مقارنة
للفعل عند اهل السنة والجماعة واما لوجوب الاداء فيشترط له سلامة الالات وصحة الاسباب وعلى هذا ينبغي
ان يحمل الاختلاف الذي بين اهل العلم في ان القدرة مع الفعل او قبله ويكون الاختلاف لفظيا ثم في كلام المصنف
لف ونشر فانه ذكر اولا اربعة اشياء الوضوء والصلوة والحج والزكوة ثم ذكر اربعة اخرى بعده وهو الماء والقوة
والاستطاعة والغنى فيعود كل منها على الترتيب الى كل من الاولى فقوله عن ان الاهلية هذا جواب عما يقال قد وجبت
الصلوة على الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والمجنون اذا افاق والحايض اذا طهرت في اخر جزء من الوقت بقدر
التحريمة مع عدم شرط التكليف وهو القدرة على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة ولا وجه
لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف
لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني
واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار
للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من الاحتمال الذي ذكرتم ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف اولى فاجاب عن هذا بما
ذكر بيانه ان القياس ما قلت وهو قول زفر رحمه الله ولكن ما قلناه استحسان وبيان الاستحسان ان سبب
الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شرط اخر

٣٧ وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدمها على الفعل واستحالة تقدم
المشروط على الشرط بل هو متوقف على متوهم القدرة التي تنبني على سلامة الالات وصحة الاسباب ليظهر فايدته
في الخلف وهو القضاء وقد وجد التوهم هنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بوقوف الشمس كما كان لسليمان
عليه السلام وعلي رضي الله عنه على ما نقله الطحاوي فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى
خلفه وهو القضاء وهذا معنى قول المصنف وافتقار وجوب الاداء الى احتمال القدرة اي الى تحققها اي تحقق
القدرة لانها اي حقيقة القدرة لا تسبق الاداء لان الاستطاعة مع الفعل فان قيل سلمنا ان توهم القدرة
كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالات ووجودها لكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها
كاف لصحته فان توهم حدوث الة الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة الة الابصار والمشي
للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت
للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم القدرة انما لا يصلح
شرطا للتكليف اذا كان المطلوب عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره وهو خلفه فهو كاف وفي مسئلتنا
المقصود ايجاب الخلف وهو القضاء لا حقيقة الاداء فيشترط له سلامة الالات وحقيقة القدرة في حق
الخلف وهو القضاء لا في حق الاصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهم القدرة قوله كما في الحلف على مس السماء
اي نظير اعتبار توهم القدرة على الاصل وان كان بعيدا ليظهر في حق الخلف الحلف على مس السماء فان من حلف
ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا لتوهم البر فان السماء عين ممسوسة
قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليه وقد صعد النبي وعيسى عليهما السلام
فيكون صعود السماء ممكنا غير مستحيل فتنعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ليظهر اثره
في خلفه وهو الكفارة فانه يحنث في الحال للعجز عن ايجاد شرط البر ظاهرا لا يقال اعادة الزمان الماضي
في قدرته تعالى ايضا وقد فعل لسليمان عليه السلام فكان ينبغي ان تنعقد الغموس بهذا الطريق ايضا حتى تلزمه
الكفارة بها لانا نقول هنا كان الخبر كاذبا عن فعل وجد منه فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وان اعاد
الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعله فلهذا لم تنعقد الغموس قوله كمن هجم عليه
وقت الصلوة في السفر اي نظير اعتبار توهم القدرة ليظهر في الخلف ايضا من هجم عليه وقت الصلوة
اي دخل عليه وقت الصلوة في السفر وهو عادم للماء فان خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا

الا انه متوجه عليه لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض الصالحين ثم ينتقل العجز ظاهرا الى خلفه
وهو التيمم وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معنى الهجوم الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان
واتيان الوقت كذلك ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما يتهيأ لذلك فاما اذا دخل
بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ قوله وهذا الشرط مختص بوجوب الاداء اي القدرة شرط لوجوب الاداء
دون وجوب القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء وجوب الاداء لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد
لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين فيكون وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه
لا وجوبا اخر وشرط الشيء لا يكون شرطا لبقائه كالشهود في النكاح حتى ان الفائت من الصلوات وان كثرت والصيام
وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز عن الاتيان بها ساعتئذ ولهذا
لا يسقط بالموت في حق الاثم والمصير ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في الخلف
والاخلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت المؤاخذة عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم منه تكليف
ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتدائي هذا انما يستقيم على قول من قال بانه
القضاء يجب بالسبب الاول فاما من اوجب القضاء بسبب اخر فلا بد له من القدرة في القضاء لانه تكليف اخر
قال بعض الحذاق من اصحابنا انه لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه
يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهم القدرة لا غير كما بينا فكذا القضاء اذا كان الفعل
منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ففي النفس الاخير انما بني
عليه وجوب قضاء العبادات المتعددة بناء على توهم امتداد العمر وهو الظاهر نظرا الى استصحاب
الحال ليظهر اثره في المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت ليظهر اثره في القضاء الا يرى انه
الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المتراخي لو عجز عنه سقط كما في سقوط قضاء الوقت وتكبيرات
التشريق فلو لم يكن القدرة شرطا لما سقط بالعجز قوله والكامل منه هو القدرة الميسرة الى قوله لبقاء
الواجب اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق منها شرع في بيان النوع الثاني منها
وهو الكامل لانه يزداد للواجب حسنا باشتراطها ويتيسر بها وهي اي الميسرة زايدة على القدرة
الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالاولى لا يثبت الا التمكن اعلم انه لما ثبت انه لا بد لصحة
التكليف من اصل القدرة من الله تعالى بفضله في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زايدة

٣٣

على اصل القدرة وتسمى ميسرة لحصول اليسر فيه الاداء بواسطة اشتراطها وفرق ما بينهما اي بين القدرتين
في الحكم وهو ان الاولى وهي القدرة الممكنة لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن
اثباته بدونها فكان شرطا محضا اي ليس فيها معنى العلة بوجه لانها لا تغير صفة الواجب والشرط
١٠ المحض لا يشترط دوامه لبقاء الواجب فلا يشترط دوام هذه القدرة لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
فاما القدرة الميسرة فليست بشرط محض بل فيها معنى العلة لانها مغيرة لصفة الواجب من مجرد الامكان
الى مجرد السهولة واليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم
المشروط بل لكونها في معنى العلة وعدم العلة يوجب عدم المعلول ولانه لما وجب بصفة اليسر ولم يشرع
الا بتلك الصفة لم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها اذ لو بقي الواجب بدون تلك القدرة لانقلب اليسر
عسرا وفيه تغيير المشروع اذ يصير غرما متناقضا وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر
بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل باعتبار انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة
ممكنة لكان جائزا كساير العبادات التي وجبت بها فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة
صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة تقديرا قوله فلهذا اي
فلاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي يتعلق بها قلنا تسقط الزكوة بهلاك النصاب
ويسقط العشر بهلاك الخارج ويسقط الخراج اذا اصطلم الزرع افة اي استاصله لان كل واحد منها
وجب بصفة اليسر اما الزكوة فلان وجوبه بالمال النامي الفاضل لئلا ينتقص به اصل المال وانما يفوت به
بعض النماء ولم يوجب الا ربع العشر غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنمو مقام حقيقة النمو
تيسيرا الا انه في التعلق بحقيقة النمو ضرب حرج قوله ولا يلزم عليه على ما ذكرنا انه يشترط بقاء القدرة لبقاء
الواجب ما اذا هلك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان كمال النصاب شرطا للوجوب في
الابتداء ولم يبق شرطا للبقاء لانه جواب عنه بالفرق بين الابتداء والبقاء اي لان اشتراط النصاب في الابتداء
للتمكن من الاغناء ليصير المكلف به اهلا للوجوب فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك
لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بكمال النصاب لا للتيسير الواجب اي
ما اشتراط النصاب ابتداء لما ذكرنا لا للتيسير الواجب فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين مثل اداء
خمسة من مائتين في اليسر فالحاصل ان اصل النصاب ههنا بمنزلة القدرة الممكنة بهلاك المال لانه انما يسقط لفوات النماء

الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب فاذا هلك بعضه يبقى بقسطه في الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر واما بيان ان العشر واجب بصفة قدرة ميسرة فلانه من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماؤها لا برقبة الارض ولا بمال آخر وجب قليلا او كثيرا مع امكان ايجاب النصف او الثلثين فيكون ايجابه بقدرة ميسرة فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب واما بيان ان الخراج واجب بقدرة ميسرة فلانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شي وكذا لو لم يسلم الخراج بان زرعها ولم تخرج الارض شيئا او خرج ولكن هلك بافة وانما يسقط الخراج بالهلاك اذا لم يبق من السنة مقدار ما يتمكن فيه من الزراعة فان بقي لا يسقط الخراج ويجعل الاول كان لم يكن ولم يتعلق الا ببعضه حتى لو زاد على النصف يحط الى النصف فثبت انه واجب بصفة اليسر الا ان النماء ههنا اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة لانه ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري وجعله كالموجود اذا فرط ولا يجعل تفريطه عذرا في ابطال حق الغزاة بخلاف العشر فانه اسم اضافي دال بالنسبة الى تسعة اعشاره فلا يمكن ايجابه الا في النماء المحقق فلو لم يزرع لا يوخذ منه العشر قوله والحانث في اليمين اذا اعسر اي ولان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب قلنا ان الحانث في اليمين اذا كان له مال ثم ذهب ماله بعد وجوب الكفارة بالمال وجب عليه ان يكفر بالصوم لان هذه الكفارة وجبت بصفة اليسر لان الشارع خيره بين انواع الكفارة وهو تيسير لانه يتفرق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب شيا معينا لشق عليه كوجوب الصوم على المقيم عينا ولا يلزم على هذا صدقة الفطر حيث خير فيها المكلف بين نصف صاع من بر وصاع من شعير او تمر او اقط ومع هذا لم يفسد التخيير اليسر حتى وجبت بقدرة ممكنة لان ذلك ليس بتخيير معنى لكون تلك الاشياء المخير فيها متماثلة في المعنى لان مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير متساوية فيكون التخيير لتاكيد الواجب لا للتيسير كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا اي لا بد ان يصدر واحد منها منكم بخلاف كفارة اليمين لان تلك الاشيا مختلفة اختلافا ظاهرا فيفيد التيسير ولان الشرع نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة في الاستقبال اذ المال غاد ورائح ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما في الشيخ الفاني وفي قول الحالف ان لم آت البصرة فعبدي حر وان لم اطلقك فانت طالق وهذا امارة اليسر واذا ثبت انها وجبت بقدرة ميسرة كان وجوبها كالزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال اسقط الوجوب الى الصوم ضرورة قوله الا ان هذا المال هذا جواب عما يقال لو كانت الكفارة بالمال كالزكوة حتى سقطت بهلاك المال لكان ينبغي ان لا

يعود وجوب الكفارة بالمال بعد سقوط بحصول مال آخر كما في الزكوة نقرير الجواب بالفرق بينهما وهو ان المال ههنا اي الكفارة غير عين اي لم يتعلق الوجوب بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الوجوب للثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لا يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من بعد اي بعد الحنث او بعد هلاك الاول دامت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة فانها متعلقة بمال معين لانه جزء منه فاعتبر القدرة على الادا بالمال الذي وجب بسببه لا بمال اخر ولهذا جعل النصاب ظرفا للواجب قال الله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم وقال عليه السلم في اربعين شاة شاة فبحصول مال آخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الادا فلا يعود الواجب قوله ولهذا اي ولان المال غير عين في الكفارة يساوي الهلاك فيها الاستهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينا كان استهلاكه تعديا على محل معين مشغول بحق الغير فيوجب الضمان وفي الكفارة لما لم يتعين لم يكن استهلاكه تعديا على حق الغير بوجه بل تصرفا في ملكه فكان الهلاك والاستهلاك سوا قوله ولا يلزم اي ولا يلزم على ما ذكرنا من ان الكفارة وجبت بصفة اليسر عدم منع الدين وجوب الكفارة بالمال توضيحه بان يقال لو كانت الكفارة واجبة بصفة اليسر لكان ينبغي ان يكون الدين مانعا لوجوب الكفارة بالمال كما في الزكوة لان كل واحد منهما متعلقة بقدرة ميسرة وشرط وجوبهما المال والدين ينافي اليسر لان اليسر انما يحصل اذا فضل عن حاجته الاصلية وهذا المال مشغول بها وهي قضاء الدين بعد معدوما كالماء المعد للعطش هذا تقرير السؤال اما بيان الجواب فبالمنع اولا بان يقال لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة فلا يرد نقضا وعلى تقدير التسليم فبالفرق بين الزكوة والكفارة ثانيا بيان الفرق ان الزكوة شرعت للاغناء عبادة شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره اذ لا يليق بالكريم ايجاب الشكر لمقابلة النعمة الناقصة والدين ينافي الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل لغني اما الكفارة فلم تشرع للاغناء عبادة بل شرعت ساترة الذنب الذي حصل بهتك حرمة اسم الله وماحية له بعدما وقوعا او زاجرة والاغناء الفقير ليس بلازم في الكفارة ولا هو امر اصل فيها حتى يتادى بالتحرير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء وانما المقصود فيها نيل الثواب ليكون ماحيا للاثم الذي لحقه بارتكاب المحظور فان الحسنات يذهبن السيئات فاذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى في المكلف بها وانما اشترط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد فلا يبطل اصل القدرة بالدين فافترقا قوله واما الحج وصدقة الفطر فيجبان

بالقدرة الممكنة هذا الكلام يحتمل ان يكون جوابا عما يقال ما ذكرتم من القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب
منقوض بالحج وصدقة الفطر فانهما وجبا بصفة اليسر مع ان القدرة لم يشترط لبقائهما وانما قلنا انهما
وجبا بصفة اليسر اما الحج فلانه اشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهاتان زائدتان على اصل القدرة فان ادنى
ما يتمكن المرء فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر بالحج ماشيا
واوجب مالك الحج على القادر على المشي واما صدقة الفطر فلانه اشترط فيه الغنى بالنصاب واصل القدرة يحصل
بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فاضل عن حاجة يومه ولهذا اوجبها الشافعي على مالكه صدقة الفطر فاشار المصنف
الى الجواب بان الحج وصدقة الفطر يجبان بقدرة ممكنة ويحتمل ان يكون هذا ابتداء بيان ان الحج وصدقة الفطر يجبان
بالقدرة الممكنة دون الميسرة اما الحج فلانه اشترط فيه الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق
الا بالزاد والراحلة ولهذا فسره النبي عليه السلام بهما من ... هذا السفر لبعد الكعبة وشدائد البرية فاشتراط
الزاد والراحلة لبيان ادنى ما يتمكن به من هذا السفر اذ اليسر لا يحصل الا بخدم واعوان ومراكب واشربة
نافعة للعطش وخيام مانعة من الحر وغيرها لكن ليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع فلا يكون واجبا بصفة
اليسر فلم يشترط دوامهما وانما لم يعتبر التوهم الذي في كون الصلوة بوقف الشمس وفي الحنث على مس السماء
مع ان القدرة بالمشي اقرب الى الامكان من وقف الشمس وصعود السماء لان في اعتباره في الحج حرجا عظيما لتاديته الى
الهلاك في الغالب اذ الغالب في المكلفين عدم قدرة المشي الى الكعبة وانما اعتبر في الصلوة ليظهر اثره في خلفه
وهو القضاء ولا خلف للحج يتقى بمباشرته الحرج وصدقة الفطر مثل الحج في كونها لا تجب الا بقدرة ممكنة
واشتراط الغناء فيها ليس لليسر ولهذا لا يشترط ان يكون الغنى مال نام حتى تجب بثياب البذلة والمهنة ولا
يشترط حولان الحول ويلزم بسبب راس الحر والمدبر وام الولد واليسر لا يتحقق الا بالمال النامي وانما شرط
الغنى ليصير الموصوف بها اهلا للاغناء الثابت بقوله عليه السلام اغنوهم اذ الاغناء من غير الغني محال لا يقال المراد
بالاغناء المذكور في الحديث اغناؤهم عن المسئلة بايتاء كفاية يومه اذ الحديث صرح بذلك حيث قال اغنوهم عن
المسئلة في هذا اليوم فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لانا اعتبرنا الغنى اما لكونه متعارفا في عرف الشرع او لانه بدونه
يكون فقيرا اهلا لاخذ الصدقة فلا يكون اهلا لوجوبها عليه مع انه محتاج اليه ودفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى
السؤال اولى من دفع حاجة الغير قال ___ النهي قول القائل لمن
دونه لا تفعل الخ قوله مرة **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية

للعقل

المصنف

للعقل لانه مانع من فعل القبيح ومنه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وفي الاصطلاح على ما ذكره
وهو قول القائل لمن دونه لا تفعل ويفهم ما فيه من القيود والترتيب والجواب عنه مما ذكرنا في حد الامر والنهي
ضد الامر لان الامر طلب ايتان الفعل والنهي طلب تركه والكلام في ان له صيغة مختصة كما للامر يأتي هنا وليس
النزاع في صيغة نهيته وانتهى بل في مثل لا تفعل كما في افعل والخلاف في ان لا تفعل هل هي حقيقة في التحريم دون
غيره من معانيها كما في الامر فعندنا حقيقة في التحريم دون ساير معانيها وهي مستعملة في تسعة معان التحريم
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح والتحقير لا تمدن عينيك وبيان العاقبة
ولا تحسبن الله غافلا والدعاء لا تؤاخذنا ان نسينا والياس لا تعتذروا اليوم والارشاد لا تسألوا عن اشياء
والتحذير ولا تموتن ... والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا دوابكم كراسي قال ___ المصنف والاختلاف في
في ان النهي يوجب التكرار كالامر لا يأتي ههنا اي في النهي لان النهي يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار لان
التكرار ان يفعل مرة بعد اخرى وهو انما يكون في المتناهي دون المستغرق وفيه بحث فان النهي قد يكون بدون
الاستغراق والاستمرار كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وكذا نهي الحائض
عن الصلوة والصوم والقراءة ومس المصحف ودخول المسجد لا يقتضي الدوام بالاتفاق فيمكن فيه التكرار فيأتي
فيه الخلاف كالامر ويمكن ان يجاب بان مقتضى النهي المطلق الدوام لانه نكرة في سياق النفي والتقييد بالوقت
انما جاء من خارج النهي ومن قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وكذلك كل نهي لا يدل على الدوام فانما جاء من قرينة
لفظية او عقلية والكلام في النهي المجرد عن القرائن على ان النهي في جميع ما ذكرتم مستمر مستغرق لجميع العمر
غير منقطع في وقت فان الحائض نهيت عن الصلوة في جميع عمرها في ايام حيضها وكذا الجنب ممنوع عن قراءة
القران في مدة عمره والسكران ممنوع عن قربان الصلوة في ايام حيوته قال ___ المصنف ايضا
قال بالاباحة ثم اي في الامر لا يقول بالاباحة هنا اي في النهي كيلا يصير حكمهما اي حكم الامر والنهي واحدا وهو الاباحة
وهو محال لان حكم احد الضدين يجب ان يكون مخالفا لحكم الضد الاخر فلو كان حكمهما واحدا لكون الشيء الواحد
مامورا ومنهيا عنه وهذا لا سبيل اليه ومن قال بالوجوب للاتيان ثم اي في الامر يقول بوجوب الانتهاء هنا
وهو مذهب اصحابنا لان الانتهاء مامور به في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق هذا
ما قاله المصنف وذكر صاحب الميزان ان حكم النهي ضرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي
والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك ثبوت الملك هذا حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب

الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي الذي يتضمن
الامر بضده واقتضاء النهي للقبح شرعي لا لغوي كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن
الفعل الا لقبحه كما لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر
فكان القبح من مقتضياته شرعا واستدل المصنف على ان حكم النهي وجوب الانتهاء بدليل آخر وهو ان ارتكاب
المنهي عنه معصية بدليل اطلاق اسم المعصية على قربان الشجرة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
في قصة آدم حيث قال تعالى وعصى آدم ربه ولا يستحق اسم المعصية الا بترك الواجب ولان النهي متعد
لازمه النهي يقال نهيته فانتهى قال المصنف وتمامه اي تمام البحث في هذا قد مر في الامر مرة فلا نعيده
وقد ذكرنا ما عليه من الايراد فانه كما يقال نهيته فانتهى يمكن ان يقال نهيته فعصى فلا يكون الانتهاء لازما له وقد
سبق التحقيق فيه فلا نعيده ايضا **قوله** ومن قال بان الامر بالشيء الى قوله بالتصريح **اقول** قال المصنف
من قال بان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اي سواء كان له ضد واحد او اضداد لا يقول بان النهي عن الشيء امر

حكم الامر والنهي في ضدهما

بجميع اضداده اذا كان له اضداد كثيرة وذلك لاستحالة الجمع بين الاضداد اثباتا فيستحيل ان يكون مامورا
بجميع الاضداد اذ فيه تكليف ما ليس في الوسع بخلاف الجمع بين الاضداد تركا فانه غير مستحيل فيمكن ان يكون منهيا
عن الاضداد اما اذا كان له ضد واحد فيمكن القول به اعلم ان مسئلة الامر والنهي في حكم ضدهما عظيمة وقد اختلف
الاصوليون اختلافا شديدا لا بد من تحرير موضع النزاع فيها وتقرير احوالهم فنقول لا نزاع في ان الامر
بالشيء نهي عن ترك ذلك الشيء بالتضمن نهي تحريم ان كان الامر للوجوب ونهي كراهة ان كان للندب فاذا قال صم يلزمه
لا تترك الصوم وانما النزاع في ان الامر هل هو نهي عن ضده الوجودي مثلا هل قولك اسكن عين قولك لا تتحرك
بمعنى ان المعنى الذي يعبر عنه باسكن عين ما يعبر عنه بلا تتحرك فيكون عبارتان لافادة معنى واحد لا فيه النزاع
لا في ان صيغة اسكن عين صيغة لا تتحرك فانه ظاهر الفساد ولم يذهب اليه احد فذهب بعض الشافعية والقاضي
ابو بكر الباقلاني اولا الى ان الامر بشيء عين النهي عن ضده بالمعنى المذكور وقال القاضي آخرا وكثير من الشافعية وبعض
المعتزلة ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا انه عينه اذ اللازم غير الملزوم وذهب امام الحرمين
والغزالي وباقي المعتزلة الى انه لا حكم لكل واحد منهما في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه ومنهم من اقتصر فقال
الامر بالشيء عين النهي عن ضده او يستلزمه ولم يتجاوز ومنهم من تجاوز الى الجانب الآخر وقال النهي عن الشيء
عين الامر بضده او يستلزمه وقال ابو بكر الجصاص وهو مذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واهل الحديث

ان الامر

ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد
٣٦ كالامر بالقيام له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع يكون به نهيا عن جميع اضداده
كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب فقال امر الايجاب
يكون نهيا عن ضد المامور به وعن اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك
فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا تنزيه ومن لم يفصل جعل امر المندوب نهيا
عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهي عن الشيء
فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما كان في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث
يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وذهب بعضهم الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده
وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وهو مختار القاضي الامام ابي زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم يوجب كراهة ضده والنهي عن الشيء يوجب ان يكون ضده
في معنى سنة مؤكدة وذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به
على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة هذا الظهور وهكذا ايضا ذكر شمس الائمة وابو اليسر
وذكر عبد القاهر البغدادي بان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا
بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كخصال كفارة اليمين واحد منها واجبة
مامور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها هذا تقرير الاقوال ولما لم يتعرض المصنف لايراد الادلة
للخلفين والجواب عنها اقتصرنا على هذا خوفا من اطناب الكلام بما هو خارج عن الكتاب ولكنه ذكر وجه
مختار فخر الاسلام وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وبيانه ان استلزام الامر للنهي ثبت بالاقتضاء
للنهي لا بالعبارة والاشارة والدلالة وذلك ظاهر وما ثبت بالاقتضاء يكون ضروريا فيقدر باقل ما يندفع
به الضرورة وهو الكراهة لانه دون الثابت بصريح النص اعلم انه انكر الشيخ ابو المعين في التبصرة على
فخر الاسلام ومن وافقه حيث قال ان بعض المتاخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده ولست ادري ما ذا كان درايته ان توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكابه ضده المنهي عنه وهو الترك
الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان

كان الوعيد متوجها لانعدام المامور به كما قاله ابو هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد للوعيد
اذ هو متوجه بدونه وان لم يكن بد لتوجيه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف
يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة بمباشرة فعل مكروه ليس بمحظور وهذا مما
يابا جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال بعض المشايخ يزعم انه يقتضي كراهة
ضده وهو خلاف الرواية فان ترك الصلوة المفروضة والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب تركه قال صاحب الكشف يمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم
يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر
الى التفويت ويصير سببا لتوجيه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام
وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة وهو مباح بل عبادة باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما
لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قيل كلام فخر الاسلام لا ينبئ عن هذا التفصيل فانه اطلق
بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده فكراهة الضد من مقتضيات الامر عنده سواء كان الاشتغال به مفوتا
للمامور به او لا قلنا كلام فخر الاسلام يشير اليه فانه قال بعد ذكر ان التحريم لما لم يكن مقصودا الى ان
قال ما لم يكن مفوتا فهذا صريح بانه اذا كان مفوتا يحرم ضده ويمكن ان يجاب ايضا عن ايراد صاحب
الميزان بانا سلمنا ان ترك الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه ولكن المعاقبة هاهنا
ليس باعتبار فعل الضد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى نفلا
هذه الصلوة مكروهة والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة ولكن يرد على فخر الاسلام سؤال
آخر وهو ان قوله بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان اراد بهذا الاقتضاء الاصطلاحي وهو ان لا يكون
للامر صحة الا به فليس كذلك فان الامر في نفسه صحيح لا يحتاج الى تقدير ما ذكر وان اراد به انه موجب الامر
ذلك فهو ايضا ليس بصحيح وهو ظاهر فان موجبه الوجوب لا كراهية ضده وان اراد به معنى آخر فلا بد من نصه
مع انه غير متعارف قوله وفائدة هذا الاصل الى قوله دون الفصل الثاني اقول لما فرغ من تقرير
الاصل اراد ان يذكر ما يتفرع عليه من الفروع فقال فائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده على ما اختاره فخر الاسلام ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له بل انما يثبت بطريق الضرورة

والاقتضاء

والاقتضاء كان الاشتغال بضد المامور به مكروها لا حراما ولا يكون مفسدا للمامور به ما لم يكن الاشتغال
بالضد مفوتا للمامور به فحينئذ يحرم لان تفويت المامور به حرام فصار الحاصل انه اذا وجد شرائط التناقض
بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر
الا من حيث التفويت فان لم يفوت يكون فعله مكروها فان لمشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة فعلى هذا ان المصلي
اذا قعد ثم قام في الصلوة لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر وهو القيام
الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية لانه يمكنه الاتيان به بعده ولكنه يكره القعود بعد الفراغ من
السجدة الثانية لاستلزامه تاخير الواجب ولا يكون مفسدا الا اذا فات القيام اصلا ذكر صاحب الكشف بعد
تحقيق هذا الفصل وما زعم سياق هذا الكلام ينزع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد
على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ يعني فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا في المطلق لان الواجب المضيق
على الفور بالاتفاق مثل الصوم يفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت بالاتفاق
والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت
لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ ومعنى ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم
تاديته الى حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم
الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكون الكراهة على تقدير عدم كراهة
التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق
على التراخي ام على الفور لم ينكشف لي سر هذه المسئلة انتهى كلام صاحب الكشف ويمكن ان يقال انه انما نشا
هذا الاشكال باعتبار انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذي يظهر من كلام فخر الاسلام
رحمه الله انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا لركن من الاركان او لشرط من الشرائط اعم مما ذكره الشارح وذلك غير
منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة في المضيق وتارة في الموسع بعد الشروع فانه لو شرع في الواجب الموسع في اول
الوقت كاول وقت الظهر مثلا متعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلي ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال
العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففي الفرض اولى فكل شيء يكون مفوتا
ومفسدا لهذا الجزء الذي شرع فيه كالافعال المنافية للصلاة يكون حراما وما لا يكون مفوتا كالقعود يكون
مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون في المضيق واخرى في الموسع بعد الشروع والموقت كما يتصور في الموسع

بمقصود في غيره فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخي والدليل على ان المراد بالمفوت
اعم مما ذكره الشارح ما ذكره فخر الاسلام بقوله وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الطهارة فرض
دايم في الصلوة فيصير ضده مفوتا كالاكل في الصوم وقال محمد رحمه الله القراءة فرض دايم الى قوله فصار كالصوم
لا يقال اذا شرع في الصلوة في اول الوقت صار مضيقا لانا نقول لا نسلم انه صار مضيقا بمعنى انه يصير قضاء
لو اخره لبقاء الوقت بل يحرم عليه تفويته وافساده صيانة لعمله لا لصيرورته مضيقا ثم ذكر المصنف
فرعا اخر على الاصل المذكور وهو ان الثابت بالاقتضاء دون الثابت قصدا بالتصريح فقال والكف في الصوم
اي عن المفطرات الثلاث لما وجب بالامر مقصودا بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لم يدخل التداخل
في الصوم حتى لا يتحقق اداء صومين في يوم واحد ولما وجب الكف عن التزوج والخروج والبروز في العدة اقتضاء
غير مقصود فان النهي بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود وجب التداخل
في العدة عندنا حتى قلنا اذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان فيكون ما
تراه المراة من الحيض محتسبا منهما خلافا للشافعي رحمه الله وحاصل الخلاف راجع الى اصل وهو ان الركن في العدة
الفعل ام تركه مع ان المقصود يحصل بطريقين وهو صيانة الانساب عن الاشتباه فعنده الركن الفعلان
المقصود هو العبادة فانه عبادة كف عن التزوج والخروج فلا يتصور فعلان في وقت فلا يتداخلان كالصومين
في يوم واحد وعندنا الركن ترك الفعل ومعنى العبادة تابع اذ المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحد
فيتداخلان اذ يمكن ترك افعال كثيرة في وقت واحد والدليل على ان معنى العبادة تابع انها تنقضي بدون علمها
ومع تركها الكف ثم ذكر المصنف فرعا اخر على الاصل المذكور وهو انه لما ثبت حرمة الوقاع في الاعتكاف بالنهي
مقصودا بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تعدت الحرمة الى دواعيه من التقبيل واللمس
كما في الاحرام ولما ثبتت حرمة الوقاع في الصوم اقتضاء لا مقصودا اي باعتبار ان الامر باتمام الصوم يقتضي حرمة
الوقاع لم يتعد الى دواعيه حتى جاز للصائم القبلة اذا امن على نفسه قوله وقال ابو يوسف رحمه الله اشارة الى فرع
آخر على الاصل المذكور وهو ان من سجد على مكان نجس ثم اعاد السجدات في مكان طاهر لم تفسد صلوته لان المصلي منهي
عن السجدة على النجس مقصودا فيكون مفوتا للمامور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فلا يكون مفسدا بل يكون مكروها وهاهنا قال
ابو يوسف رحمه الله المتنفل لم يكن منهيا عن ترك القراءة قصدا بل اقتضاء من حيث انه مامور بالقراءة بقوله تعالى
فاقرؤا فيقتضي كراهة ضده فلا يكون ترك القراءة في الشفع الاول مفسدا الا بقدر ما يحصل به تفويت المامور به

وذلك اي ذلك التفويت متحقق لهذا الشفع الاول الذي ترك فيه القراءة فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع
حتى فسد اداؤه ولا يظهر في حق الشفع الثاني اذ ليس من ضرورة بطلان اداء الشفع الاول بطلان التحريمة
لاحتمال وجود القراءة في الشفع الثاني فينتفي التحريمة ما بقي ذلك الاحتمال كالمسافر اذا ترك القراءة في ركعة
من ظهره لا ينقطع التحريمة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لاحتمال الاقامة فيصير فرضه اربعا ويقضي القراءة
في الشفع الثاني فيبقى التحريمة بما بقي ذلك الاحتمال فلا يكون مفوتا للمامور به فلا يكون مفسدا بخلاف ما لو ترك
في ركعة من الفجر لعدم ذلك الاحتمال اذ لا يصير اربعا بنية الاقامة والتقييد بالظهر ليس بلازم بل يتاتى ذلك في العصر
والعشاء ايضا وقال ابو حنيفة ومحمد اذا سجد على مكان نجس تفسد صلوته لان الطهارة فرض دايم في الصلوة
لكونها شرطا لجميع اجزائها فيصير ضده مفوتا للفرض لانه بالسجدة على مكان نجس يصير حاملا للنجاسة فصار
كالاكل المفوت للصوم فان الكف عن المفطرات لما كان مامورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات
بالاكل في اي جزء كان من الوقت وقال محمد رحمه الله القراءة في الصلوة فرض دايم في التقدير حكما اذ لا صلوة بدون
القراءة وكل جزء صلوة ولكن اكتفي في الاخريين بالقراءة الحكمية بقوله عليه السلام القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين
ولهذا اي ولان القراءة في الصلوة فرض دايم تقديرا لا يصلح الامي خليفة للقاري في الاخريين بعد ان اقرأ
الامام في الاوليين ثم احدث وقدمه في الاخريين اميا فسدت صلوتهم خلافا لزفر فقال بعدم الفساد لتادي
فرض القراءة فلا يكون تقديمه مفسدا ولولا ان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا
ولا تقدير في حق الامي لانعدام اهليته للقراءة حقيقة فلا يكون اهلا لها حكما فصار كالصوم في دوام الفرض
فاذا اخلا ركعة من القراءة بطلت التحريمة وقال ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك القراءة فيهما اي في الركعتين الاوليين
من التطوع ثبت بدليل قطعي لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة ولا بد للقراءة في الصلوة بالاجماع والنص
والفساد بترك القراءة في احدى الركعتين ثبت بدليل محتمل لان الفساد بترك القراءة في ركعة مجتهد فيه لان
الحسن البصري لا يوجب القراءة الا في ركعة واحدة وخلافه معتبر لان الامر بالشيء لا يقتضي التكرار فلا يكون مخالفا
للمبهم فتعدى الفساد من الشفع الاول بترك القراءة فيه الى الاحرام حتى فسد اصل التحريمة فلا يجوز بناء الشفع
الثاني عليه في الاول اي فيما اذا ترك القراءة في الاوليين واما تعدى الفساد الى الاحرام لكون الفساد فيه قويا قطعيا
ولم يتعد الفساد الى الاحرام في الثاني اي فيما ترك القراءة في احديهما لكونه ضعيفا مجتهدا فيه فيجوز بناء الشفع
الثاني عليه لا يقال الفساد بترك القراءة في ركعة مجتهد فيه فكذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد

في فان القراءة ليست بفريضة عند ابي بكر الاصم فعلى هذا ينبغي ان لا تفسد التحريمة بترك القراءة في الشفع الاول
ايضا لانه ضعيف مجتهد فيه لانا نقول خلاف الاصم غير معتبر لانه مخالف للدليل القطعي وهو قوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القران بخلاف خلاف الحسن البصري لان خلافه بناء على دليل مع عدم مخالفة النص وهذه المسئلة
اصل المسايل الثمانية وقد عرف تحقيقه في موضعه وهو نظير من جمع بين حر وعبد وبين عبد ومدبر
في صفقة واحدة حيث يتعدى الفساد الى القن في الفصل الاول اي فيما اذا جمع بين حر وعبد لكون الفساد فيه
قطعيا اذ الحر ليس بمحل للبيع فلا يدخل تحت العقد فيصير البيع في القن بحصته ابتداء وهو مفسد للعقد
ولم يتعد الفساد الى القن في الثاني اي فيما اذا جمع بين قن ومدبر لان الفساد فيه غير قطعي اذ المدبر
محل للبيع حتى لو حكم الحاكم بجواز بيعه نفذ قضاؤه لكن لكونه مجتهدا فيه فيدخل في العقد ثم يخرج فيصير البيع
بالحصة انتهاء وهو غير مفسد فلا يسري الفساد لما ذكرنا انه قطعي في الفصل الاول ومحل في الفصل الثاني

فصل النهي في صفة القبح الى قوله عليه ما قررناه **اقول** النهي في صفة
القبح ينقسم انقسام الامر اي المنهي عنه والمامور به لان الامر والنهي ليسا منقسمين الى الاقسام المذكورة
بل المنقسم والموصوف بالحسن او القبح لعينه او غيره المامور به والمنهي عنه والمراد به التشبيه في اصل
التقسيم لا في كميته فان اقسام الامر ستة كما مر واقسام النهي اربعة وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القبح
للمنهي عنه لعينه او غيره والقبح لعينه اما ان يكون وضعا او شرعا والقبح لغيره اما ان يكون مجاورا او متصلا
به وصفا فهي اربعة اقسام وهذا التقسيم انما يصح بناء على ان العقل قد يستقل بتقبيح بعض الاشياء
عند اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشعري ولكن عند المعتزلة العقل حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى
حتى قالوا بوجوب الاصلح عليه وعلى العباد حتى قالوا ان العقل يوجب بعض الافعال عليهم ويقبحها من غير ان
يحكم الشرع فيها بشيء واما عندنا فالحاكم بهما اي بالحسن والقبح هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فان العقل قد
يتوقف في معرفة كثير من الاحكام ولا يطلع عليه الا بتبليغ الرسل عليهم السلام القسم الاول ما قبح لعينه وضعا
اي قبح لذاته بحيث تعرف قبحه بمجرد العقل بدون ورود الشرع بتقبيحه كالكفر والكذب والظلم فان قبح
الكفر بالله تعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في جبلة العقل بحيث لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور
نسخ حرمة الكفر في وقت من الاوقات كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذا الكذب والظلم قبيحان لذاتيهما ولهذا
حرما في الاديان كلها وقال بقبحهما من لا يقول بالشرايع والقسم الثاني ما قبح لعينه شرعا ملحقا به اي ما قبح

وضعا كاللواطة وبيع الحر وبيع المائين اي ماء الفحل والانثى وهو بيع الحبل وحبل الحبلة بان يقول بعت
الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكذا الصلوة بغير الطهارة وانما الحق هذا القسم بالقسم
الاول اما لعدم المحلية او لعدم الاهلية فاللواطة وبيع الحر والمائين لعدم المحلية فان الوطي انما شرع
في محل قابل للتوالد والتناسل بعقد شرعي او ملك يمين ليبقى العالم الى قيام الساعة فيتلاحق الاشخاص والدبر
ليس بمحل للتوالد فيكون تضييعا للماء المعد لخلق الآدمي الشريف في غير محله كتبذير الحنطة الصالحة
للزراعة في الارض السبخة وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح ما شرع الا في محله وهو المال المتقوم
والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله كضرب
الميت واكل الحجر لا يتغذى ولا يتداوى به وقد نهى الشارع عن بيع المضامين والملاقيح لذلك المعنى واما لعدم الاهلية
فكالصلوة بغير طهارة فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لادائها على
الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا فوكله وحكمه اي حكم المنهي عنه لقبح بعينه وضعا
او شرعا عدم الشرعية اصلا ووضعا اذ القبح الذاتي ينافي المشروعية وهذا بالاجماع ولقايل ان يقول
الكذب من هذا القبيل وهو قد يسقط القبح عنه ويصير حسنا لاصلاح ذات البين او انقاذ نبي عن القتل
او المصلحة في الحرب فلو كان قبحه لذاته لما جاز الانفكاك عنه اذ ما بالذات لا يزال وكذا بيع الحر كان جائزا
في زمن بني اسرائيل وما قبح لغيره ينقسم الى قسمين الاول ما جاوره جمعا الضمير في جاوره يعود الى ما اي قسم منه
ما جاوره المعنى الموجب للقبح من حيث انهما اجتمعا بطريق الاتفاق من غير صيرورة ذلك المعنى وصفا له
حتى جاز انفكاكه عنه وهو النوع الثالث كوطي الحائض منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بمعنى المجاور
وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز من حيث الذات حتى يثبت النسب والاحصان وجميع الاحكام بذلك الوطي
لامكان انفكاك ذلك المعنى بزوال الحيض فلم يؤثر في افساد الاحكام وكذا البيع عند اذان الجمعة منهي عنه للاخلال
بالسعي وهو مجاور قابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بدون الاخلال به بان يباشر البيع وهما ذاهبان في طريق
الجامع او راكبان في سفينة تجري الى الجامع وكذا الاخلال يوجد بدون البيع بالاشتغال بعمل آخر وكذا الصلوة
في الارض المغصوبة منهية عنها لشغل ملك الغير وهو معنى مجاور للمنهي عنه لجواز الانفكاك فان كلا من الشغل
المنهي عنه بلا اذن ولقايل ان يمنع انفكاك وطي الحائض عن الاذى في حالة الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل
في الارض المغصوبة حالة الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت من الحيض لم يبق صلوة في الارض المغصوبة ولا

النهي

وطئ الحائض والكلام ليس الا في حالة كونهما منهيين فوكد وحكمه اي وحكم هذا القسم من المنهي عنه ان يكون بعد
صحيحا مشروعا في اصله باتفاق الفقهاء لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه ممكن انفكاكه لا لذاته
ولا لوصف لازم لم يؤثر في ازالة المشروعية فيترتب عليه الاحكام من غير فساد حتى ينعقد البيع وقت النداء
موجبا للملك من غير توقف على القبض ويسقط الواجب بالصلوة في الارض المغصوبة ويثبت بوطي الحائض
احصان الواطي وحل على الزوج الاول ومثال هذا القسم من حيث مجاورة المعنى الموجب للنهي كصايم
لا يصلي وطايف يشتم فانه يكون مطيعا بالصوم والطواف عاصيا بترك الصلوة والشتم ولا يؤثران في افساد
اصل الصوم والطواف لكونهما مجاورين لهما قابلين للانفكاك عنهما والقسم الثاني من قسمي ما قبح لغيره وهو
النوع الرابع ما يتصل به وصفا اي ما يتصل بالمنهي عنه المعنى المقتضي للقبح بحيث يصير وصفا له ولم يمكن
الانفكاك عنه وقوله والى ما يتصل به وصفا عطف على قوله تنقسم الى ما جاوره جمعا وذلك مثل الربوا فانه وجد
فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له
فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم
الزايد لا عوض له فلم يوجد المبادلة فيه وهو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف ولان اصل المبادلة قد وجد ولكن
لم يوجد المبادلة التامة فقد وجد اصلها وفقد وصفها وكالصوم في يوم العيد فانه عبادة في نفسه ولكنه قبح
لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو انه يوم ضيافة الله وفي الصوم اعراض عنها فكان الخلل الصادر
فيه من قبل الوقت كالوصف اللازم لعدم تصور الانفكاك ولما كان المعنى الموجب للقبح في هذا القسم بمنزلة الوصف
كان اشد اتصالا به من المجاور في القسم المتقدم فاوجب الفساد في المشروع كما اوجب القسم الاول الكراهة
ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله ثم الشافعي رحمه الله الحقه اي الحق هذا القسم الذي قبح لمعنى في وصفه اللازم بالقسم
الاول وهو ما قبح لعينه في رفع المشروعية اصلا ووصفا لان النهي في اقتضاء صفة القبح حقيقة كالامر في اقتضاء
صفة الحسن ثم الحقيقة في مطلق الامر ينصرف الى الكامل حتى يثبت الحسن في المامور به لعينه لا لغيره فكذا
النهي ينصرف مطلقه الى الكامل فيثبت صفة القبح في المنهي عنه لعينه لا لغيره فلم يبق مشروعا
اصلا ولان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم ونحن الحقناه اي
هذا القسم الذي قبح لوصفه بالقسم الثاني وهو ما قبح لمعنى مجاور في بقاء المشروعية باصله لان النهي يراد به
عدم الفعل مضافا الى كسب العبد ومعنى قوله يراد به يطلب به عدم الفعل لان المنهي عنه غير مراد البتة كما ان

فيه صح

المامور به

المامور به غير مراد والا لما تخلف المراد عن ارادة الله تعالى وقد عرف في اول الكتاب مع خلاف المعتزلة
بيانه انه تعالى ابتلى عباده بالتكاليف بناء على اختيارهم وكسبهم نفيا للجبر فيعتمد التصور اي فيقتضي
الابتلاء بالنهي ان يكون المنهي عنه ممكنا متصور الوجود ليبتلي بين ان يكف اي يمتنع عن اتيان المنهي عنه
باختياره فيثاب بفضل الله وبين ان يقدم على الفعل باختياره فيعاقب بعدله فيكون الاتيان والترك
مضافا الى كسبه واختياره ولولا تصور وجود المنهي عنه لكان عدم المنهي عنه بعدم تصوره لا لامتناع
العبد عن ذلك فلا يثاب عليه فيصير النهي نسخا تحقيقه اي تحقيق الفرق بين النهي والنسخ انه اي ان النسخ
تصرف بالرفع اي برفع المشروعية عن المنسوخ كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا
فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع
في المنسوخ والنهي تصرف في المخاطب بالمنع عن فعل المنهي عنه وعدمه بناء على امتناعه باختياره حتى يثاب عليه
وهما اي النهي والنسخ في طرفي نقيض لان بين لازميهما وهو الثواب وعدمه والاختيار وعدمه منافاة
والتنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين ويجوز ان يرجع الضمير في هما على العدم في المنسوخ والامتناع
في المنهي عنه لان الاول بدون اختياره والثاني باختياره وهما في طرفي نقيض ثم النهي كما يقتضي التصور للمنهي عنه
يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما فبها والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده
لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن الجمع فيه بينهما لان الشرعية لا تتحقق مع القبح فوجب
الترجيح فالشافعي رحمه الله رجح جانب القبح وعدم المشروعية لما ذكرنا من جهته ونحن رجحنا جانب التصور
والشرعية وترجيحنا اولى اما اولا فلان التصور في المنهي عنه امر اصلي عقلا وشرعا وعرفا ولغة اما لغة
فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى ولو لم يكن الانتهاء متصورا لما جعل لازما له واما عرفا فلانه
يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر واما شرعا فلقبح التكليف بالمحال واما عقلا فظاهر لكون النهي عن المستحيل
عبثا والقبح للمنهي عنه ليس كذلك بل هو ثابت بالاقتضاء لحكمة الناهي لا لذات النهي فكان اعتبار الموجب
الاصلي اولى ولان الجمع اولى من اهدار احدهما وقد امكن اعتبارهما بان يكون القبح راجعا الى الوصف والشرعية
الى الاصل فيكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه ولان اعتبار جانب القبح مطلقا يؤدي الى ابطال حقيقة النهي
لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حكما وحقيقة وما يؤدي الى ابطاله فهو باطل هذا حاصل ما ذكر
اصحابنا ولكن يمكن المناقشة فيه بان يقال سلمنا بان النهي يقتضي تصور المنهي عنه ولكن لا نسلم انه يقتضي

متصور بكونه مشروعا في اصله قولكم لو لم يكن مشروعا باصله لكان مستحيلا قلنا لا نسلم استحالته
عقلا والتكليف انما يعتمد امكانه من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافي الامكان
الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي كما عرف في صحة التكليف بما علم الله انتفاء وقوعه
مع كونه ممكنا كايمان ابي جهل ومن مات على كفره فانا اذا فرضنا بان الربوا ليس بمشروع باصله لا يصير
مستحيلا عقلا بحيث يصير تكليفا بالمحال وهو ظاهر ولئن سلمنا انه يقتضي تصوره شرعا فانه يجوز ان يكون
الشيء مشروعا قبل ورود النهي ثم يصير قبيحا بالنهي كالمنسوخ قولكم حينئذ يصير نسخا ونهاية طرفي
نقيض قلنا لا نسلم المنافاة بينهما فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعي بنص متاخر ويجوز ان يكون
الرافع هو النهي كالنهي عن قتل الكلاب والنهي عن المتعة والنهي عن المثلة فانها نسخ لما كان قبله من الجواز
كما جاز ان يكون الرافع هو الامر كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم
الاضاحي فادخروها فيكون النهي محققا للنسخ لانه يثبت به فلا يكون منافيا له قولكم امتناع العبد في المنسوخ
بمنزلة عدمه في نفسه بدون اختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ قلنا لا نسلم ذلك كله
فان شرب الخمر منسوخ ونكاح المتعة كذلك مع انه يثاب الانسان بالامتناع عن شرب الخمر وايضا علم شرب
الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لا لعدمه في نفسه هذا ما خطر لي على سبيل اثارة البحث
لا على انه الممكن الجواب عنه والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان
قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع الشرعية والذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع
ليس لقبحه في ذاته فتعين ان يكون لقبح في وصف او مجاور له فاندفع بهذا الطريق جميع ما وردنا بالطريق
الذي ذكرنا اولا قوله والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا اي الموجب الاصلي في النهي كون العدم مضافا الى اختيار
العبد او كون المنهي عنه متصور الوجود هو الحكم الحقيقي للنهي واما القبح في المنهي عنه فيثبت مقتضى به اي
بالنهي لحكمة الناهي تحقيقا لحكمه اي لحكم النهي وهو طلب الاعدام فوجب ان يجعل القبح وصفا للمشروع لئلا
يصير المقتضي وهو القبح لعينه مبطلا للمقتضي وهو النهي لانه لو كان قبيحا لذاته يصير نسخا والمقتضي
مصحح له لا مبطل فيصير المقتضي حينئذ دليلا على فساده بعد كونه دليلا على صحته وفيه عود الشيء على موضوعه
بالنقض فوجب العمل بهما بابقاء مشروعيته ليبقى على حقيقته وبجر العمل بالمقتضي وهو القبح بقدر الامكان
وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي راجعا الى الوصف دون الذات فيصير المنهي عنه مشروعا باصله اي في نفسه

غير

الوصف

غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فصار فاسدا لفوات وصفه لا باطلا لبقاء اصله اذ الاصل راجح على
ولا يمكن العكس بان يكون صحيحا بوصفه باطلا باصله لان بطلان الذات موجب لبطلان الوصف لقيامه
قوله والمشروع يحتمل الفساد هذا جواب عما قال الشافعي رحمه الله بان الافعال الشرعية لا تقبل وصف الفساد
والقبح للتنافي بين المشروعية والقبح لان المشروع ادنى درجاته ان يكون مباحا فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان
المشروعات يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام
الفاسد فان المحرم اذا جامع قبل الوقوف فسدت حجته ولكن بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه
الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام فثبت ان الجمع بين الفساد بوصفه والمشروعية باصله متصور شرعا
وانه لا تنافي بينهما لعدم اتحاد الجهة وكذا الطلاق البدعي والصلاة في الارض المغصوبة مع كونهما محظورين
يترتب عليهما الاحكام الشرعية وهو سقوط القضاء ووقوع البينونة لكونهما مشروعين بالنظر الى الاصل قوله فيه
اي فموجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يكون مشروعا باصله دون وصفه رعاية لمنازل المشروعات
بان نقول المشروع على منازل صحيح وفاسد وباطل لانه اما ان يكون مشروعا باصله ووصفه فهو الصحيح او
غير مشروع بوصفه واصله وهو الباطل او مشروعا باصله دون وصفه وهو الفاسد والقسم الرابع وهو ان
يكون مشروعا بوصفه دون اصله منتف في القسمة العقلية اذ لم يوجد له نظير في الشرع فعلى تقدير جعل الفاسد
والباطل قسمين رعاية لمنازل المشروعات وفي جعلهما بمعنى واحد ابطال لها او نقول مرتبة المقتضي دون
مرتبة المقتضي لكونه شرطا لصحته والشرط يتبع المشروط فلا يجعل مبطلا له وفيه ايضا محافظة حدودها
اي حدود المشروعات بان يجعل النسخ غير النهي الا ان يجعل كلاهما واحدا وان يجعل المقتضي مصححا لا مبطلا
وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الخصم فان فيه ابطال منازل المشروعات وعدم محافظة حدودها فان في جعل
النهي نسخا ابطال حد النهي وفي جعل المقتضي مبطلا ابطال حده وبما ذكرنا من التحقيق ظهر الفرق بين الامر
والنهي وهو اشارة الى الجواب عما قاسه الشافعي بقوله ان مطلق النهي ينصرف الى الكامل كالامر تقريره
ان كمال الحسن في المامور به الثابت بمقتضى الامر لا يبطل الامر بل يحقق موجبه وهو الوجوب على صفة الكمال ومطلوب
الايجاد بابلغ الجهات من الحسن الكامل بخلاف القبح الثابت بمقتضى النهي لو اثبتنا لذاته لصار مبطلا للنهي
ويصير نسخا على ما بينا فلا يجوز اثباته على وجه يصير مبطلا له — وعلى هذا قلنا ان البيع بالخمر
مشروع باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن الى قوله لاسقاط ما في ذمته من القضاء اقول — لما فرغ

الافعال

من تقرير الاصل شرع في بيان ما ينسحب عليه من الفروع فقال وعلى هذا اي بناء على الاصل المذكور وهو ان النهي عن
الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لا مبيعا مشروع باصله
اذ الاصل في العقد المبيع ولهذا يضاف العقد اليه ويشترط القدرة عليه وينفسخ العقد بهلاكه دون
الثمن وذلك لان المقصود من شرع البيع الوصول الى الانتفاع بالاعيان اذ الاثمان وسايل اليها لكونها غير
منتفع بذاتها فكانت كالاوصاف لها فيكون مشروعا باصله لصدور ركن البيع من اهله في محله غير مشروع
بوصفه وهو الثمن فانه ينزل بمنزلة الوصف لما ذكرنا وان كان ركنا للمبادلة واندفع بهذا ما يقال الثمن ركن
وكيف يكون تابعا فانه مقصود البايع كما ان المبيع مقصود المشتري فجعل احدهما مقصودا والاخر غير مقصود تحكم
والخمر مال اذ المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره للحاجة او هو ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الضنة
وهي بهذه المثابة ولذا شرع تمول الخمر للتخليل ولانها كانت مالا متقومة قبل التحريم وانما ثبت بالنص
حرمة شربها او نجاسة عينها وليس من ضرورتها انتقال المالية كالدهن النجس والسرقين ولكنها ليست
متقومة لان المتقوم يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهي ليست كذلك فانه لا يجب الضمان باتلافها
اذا كانت لمسلم فصلح ثمنا من وجه من حيث انها مال ولم يصلح من وجه انها غير متقومة فلا يمنع اصل
الانعقاد فصار مشروعا باصله دون وصفه فصار فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع عبدا بخمر ينعقد البيع
فاسدا او لا يبطل لان هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بمثله فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فانعقد موجبا لحكمه
وهو الملك في محل يقبله وهو العبد حتى يجب قيمته ويثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك ولا ينعقد في محل لا يقبله
وهو الخمر حتى لا يملك وان قبض بحكم العقد لانه واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه بخلاف بيع الخمر
بالدراهم حيث بطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد
البيع لانعدام المحلية بخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد لانعدام المالية حالا ومالا حتى لو تركت
الميتة وجلدها على حالها لفسدتا وانما يحدث المالية في الجلد بصنعه الدباغة فلا يكون مالا قبلها لانعدام
ركن البيع وهو المالية فيهما فوقع العقد بلا ثمن فيبطل لعدم ركنه وهو مبادلة المال بالمال ويشكل على كون
جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضي خان في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة يساوي مايتي درهم فماتت
قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها حتى بلغ قيمة جلدها نصابا فتم الحول كان عليه الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة
قبل الدبغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء الحول ثم وجودها في اخره وهو غير موجب للزكوة حتى لو كان

له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوي نصابا فتم الحول لا زكوة فيه على رواية غير ابن سماعة
وفرقوا بينهما بان الصوف الذي على جلد الشاة متقوم فبقي الحول ببقائه وفيما اذا تخمر هلك كل المال فبطل
حكم الحول فوقه وكذا بيع الربوا مشروع باصله لوجود ركنه من اهله في محله وهو مبادلة المال المتقوم بمثله
غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض وبه يفوت المساواة التي هي شرط جواز العقد في الربويات
والفضل تبع كالوصف وكذا صوم يوم النحر وايام التشريق فان النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد
فيكون مشروعا باصله حتى صح النذر به عندنا لان هذا اليوم مثل ساير الايام من جميع الوجوه
فان الصوم فيه يصلح لقهر النفس الامارة بالسوء فيكون محلا لهذه العبادة لكنه غير مشروع بوصفه وهو كونه
يوم ضيافة الله والصوم يصير معرضا عنه واذا ثبت انه مشروع باصله لا يكون باطلا فصح النذر به لكونه
طاعة باصله والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن الضيافة فاما في ذكره والتلفظ به فلا
معصية والنذر ذكره لا فعله بخلاف الشروع فانه فعل معصية ولهذا لا يلزم بالشروع بل يجب عليه نقضه
وبه خرج الجواب عما قاله زفر والشافعي بان الصوم فيه معصية فلا يصح النذر به اذ لا نذر في معصية الله وكذا
وقت طلوع الشمس وغروبها صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كساير الازمنة لانه سبب لتوالي
نعم الله على عباده فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاءت به السنة قال عليه السلام ان الشمس تطلع
بين قرني الشيطان فاذا ارتفعت فارقها واذا استوت قارنها واذا زالت فارقها واذا دنت الى الغروب
قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا نسبة الوقت الى الشيطان قيل قرن الشيطان
قوته يقال انا مقرن لهذا الامر اي مطيق له وقوة الشيطان تظهر في هذه الاوقات لتسويله لعبدة الشمس
ان يسجدوا له فيها وقيل قرنا الشيطان ناحيتا راسه لانه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب دونها حتى
يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له فعلى هذا يكون حقيقة وعلى الاول يكون
مجازا قوله الا ان اتصال الوقت بالصلوة الى اخره اشارة الى الفرق بين الصلوة والصوم فانه لما اثبت
التسوية بين صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة والصلوة في الارض المغصوبة من جهة
ان النهي في الكل ورد لمعنى في وصفه شرع في بيان التفرقة بينها فقال الا ان اي لكن اتصال الوقت بالصلوة
فوق اتصال المكان بها دون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب لوجوب الصوم في الجملة ومعيار له
لانه يتقدر به ويزداد وينتقص بازدياده وانتقاصه وداخل في ماهيته لان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات

نهارًا مع النية فازداد الاثر اي قوي اثر الفساد في الصوم حتى فسد فلم يضمن بالشروع فيه ولو شرع في الصوم
يوم النحر لم يجب عليه قضاؤه لو فسد ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء حتى لو صام يوم النحر بنية قضاء كان
عليه لا يسقط به لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وكره الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب
ولا وصف ولا معيار فلا يوثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب الكراهة وهي لا تمنع اداء الواجب فتضمن
بالشروع فيها حتى يجب عليه القضاء بالافساد ويصلح للقضاء حتى يسقط ما في ذمته لو قضى فيها لانها كاملة
فيتادى بها الكامل وانتقصت الصلوة في الاوقات المكروهة لان الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب
لوجوب الصلوة في الجملة ففساده يوثر في فساد المسبب بحالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا لازما
يوثر في النقصان دون الفساد فيضمن بالشروع فيها اي في الاوقات المكروهة حتى يجب عليه القضاء بالافساد
ولا تصلح للقضاء اي لا يسقط ما في ذمته من الواجبات لو قضى في تلك الاوقات لانها ناقصة فلا يتادى
بها الكامل والنقصان الذي يمنع عن الوقوع من القضاء اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا فاما
بما لم يدخل تحت الامر فغوابه لا يمنع عن ذلك لانه لا يخل بالمامور به في النقصان بترك الفاتحة او بعض
الواجبات من هذا القبيل حتى يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان
كان ساهيا وكذا لو نذر ان يصلي في مكة فله ان يجوز ان يقضي في غيرها مع ان الصلوة بمكة اكثر ثوابا من غيرها
لما ذكرنا والمراد بكون الوقت سببا في الصوم والصلوة هو كونه سببا لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع
فيه من الفرض لان الكلام في النفل لا في الفرض ولا يستقيم حمل قوله والوقت سبب على وقت الفرض لان قوله حتى صلح
للقضاء ويضمن بالشروع ياباه فان ذلك لا يتصور الا في النفل وقيل معنى سببية الوقت انه ادرك كل زمان والبقاء
عليه نعمة فيستدعي الشكر وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بعزها من الحوائج لاحتياجنا اليها المعاش الضرورة
وخص بعض الاوقات بالايجاب فاذا نذر او شرع فيه كان آخذا بالعزيمة فثبت ان مطلق الامر سبب للصوم والصلوة
في الاصل ـــــ ثم النهي عن الافعال الحسية الى قوله الشراب مغيرا اقول ثم النهي عن الافعال الحسية
وهي التي يعرف وجودها حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها لا يتوقف تحققها على الشرع
لانها كانت معلومة قبله عند جميع اهل الملل يوجب قبح عينه بلا خلاف لان الاصل ثبوت القبح باقتضاء النهي
فيما اليه النهي دون غيره ولا يترك هذا الاصل بلا ضرورة ولا ضرورة في الافعال الحسية لانه امكن تحققها مع القبح
لوجودها حسا فلا يمتنع بسبب القبح والنهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصلوة

والصوم والبيع والاجارة وساير العبادات والمعاملات يوجب قبح غيره حتى يبقى مشروعا باصله دون
وصفه عندنا لان اثبات القبح في عينه يوجب ابطال اصله في المشروع لما ذكرنا مرارا دون المحسوس لوجوده
حسا فلا ينافي القبح تصوره لا يقال هذه الافعال التي عددتم من الشرعية تعرف حسا ايضا فانا اذا
راينا رجلا يصلي ويبيع علمنا انه فعل ذلك كما علمنا القتل والشرب لانا لا نسلم من حيث كونها افعالا تعرف
حسا فاما من حيث كونها صلوة على هيئة مخصوصة وعقدا مخصوصا حتى يكون سبب للثواب والملك فلا يعرف
الا بالشرع فان قيل البيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل وغيرهم كلهم يتعاطونها
من غير شرع وقد كانت قبل الشرع قلنا انهم يتعاطونها مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بعت
واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تنضبط فلا بل انما تثبت هي بالشرع هذا ما
قيل وفيه بحث فان القتل والشرب والزنا وساير الافعال التي عددتم من الحسيات ايضا التي يعرفونها
قبل الشرع من حيث انها افعال فاما من حيث كونها على هيئة مخصوصة وصفة معلومة وهي ان القتل
العمد انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بآلة كذا ولا يكون القاتل
ابا له ولا مولاه وانما يوجب الدية المغلظة اذا كان شبه عمد وانما يوجب الدية اذا كان خطأ وغير ذلك
من احكام القتل وشرايطها التي لم يعرف الا بالشرع وكذا الزنا من حيث كونها وطئا في القبل في غير الملك وشبهته
وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجبا للرجم او الجلد وغير ذلك من احكام الزنا وشرايطها فلا يعرف
الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فان اصلها من حيث كونها افعالا تعرف بالحس قبل الشرع واما على الوجه
الذي ذكروا لا يتم قوله الا اذا قام الدليل على خلافه فيهما اي في الافعال الحسية والشرعية يعني النهي عن الافعال
الحسية يقتضي القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض
وعن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي عنها لمعنى الاذى والشفقة
لا لعين هذه الاشياء وكذلك النهي عن الفعل الشرعي يقتضي القبح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا اذا قام
الدليل على خلافه فحينئذ يقتضي القبح لعينه ويدل على نفي المشروعية كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة
المحدث وهذا عندنا وعند الشافعي في البابين اي في بابي النهي عن الافعال الحسية والشرعية يقتضي القبح لعينه
ويدل على انتفاء المشروعية الا بدليل فيهما كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء فان الدليل قد دل على ان
الوطي في حالة الحيض منهي عنه لمعنى الاذى والبيع وقت النداء منهي عنه لغيره وهو الاخلال بالسعي فلا يدل على نفي

المشروعية

المشروعية قوله ولا يلزم عليه اي على الشافعي فيما ذكره من ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع
الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي شرعيته
وكونه سببا لحكم شرعي وانما لم يلزم عليه لان كلامه في الحكم المطلوب شرعا المتعلق بسبب مشروع كالبيع
للملك والنكاح للحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد ورود النهي عنه ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم
مطلوب شرعا بل هو حرام منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحظر
في السبب لا يخرجه عن كونه صالحا لايجاب الجزاء بل تحققه كما في القتل واليه اشار المصنف بقوله فاما ما
شرع جزاء فيعتمد حرمة سببه اي يقتضي ان يكون سببه حراما حتى يترتب عليه ذلك الجزاء كالقتل العمد لان الجزاء
لا يجب بارتكاب المباح قوله ولا يلزمنا لما فرغ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في
جواب ما يتوهم وروده نقضا على ذلك الاصل فقال ولا يلزمنا النكاح بغير شهود اي لا يلزم على اصلنا المذكور
وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي كونها مشروعية باصله النكاح بغير شهود فانه منهي عنه مع انه لم يبق مشروعا
باصله وانما قلنا بانه منهي عنه لانه لو حمل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود على حقيقة النفي يلزم الخلف في كلام
الشارع لوجود النكاح ابتداء عند مالك وبقاء عند الجميع فيكون مستعارا عن النهي كما في قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج اي لا ترفثوا ولا تفسقوا وكما في قوله تعالى لا ريب فيه اي لا ترتابوا على احد الوجهين لما ذكرنا
من لزوم الخلف واجاب اولا بالمنع بقوله لا يلزمنا لانه منفي كما اشار في النفي لان المنفي بعين لا نسلم انه منهي عنه بل هو
على حقيقة النفي اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة فكان ذلك اخبارا عن عدمه وهو لا يوجب بقاء المشروعية وما ذكره
من لزوم الخلف غير لازم لان الكلام الشرعي هو منتف بالحديث ولا يلزم الحديث مذهب من خالفه لا يقال لو كان
النكاح بغير شهود باطلا منفيا لكان ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد ولا يجب العدة والمهر لانا نقول
ثبوت هذه الاحكام للشبهة ثم اجاب عنه ثانيا بالتزام انه نهي على سبيل التنزل بقوله ولان النكاح شرع للحل
والتحريم يضاده يعني ولئن سلمنا ان المراد منه النهي دون حقيقة النفي فانه لا يلزمنا ايضا لان النهي في النكاح يوجب
البطلان لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية كالبيع وفيما
لا يمكن ذلك كالنكاح لانه شرع للملك ضرورة لا ينفصل عن الحل والاصل عدم شرعيته لكونه استيلاء على حرة شريفة
ولكنه انما شرع لضرورة بقاء النسل بالتناسل على وجه يظهر اثره في الحل فقط فيكون موجبه الاصلي الحل
وموجب النهي الحرمة والتحريم يضاد الحل فلا يمكن الجمع بينهما والحرمة ثابتة بالنهي فينعدم الحل ضرورة

فيكون

٤٤

فيكون باطلا لعدم حكمه اذ الاسباب الشرعية يراد احكامها لا لذاتها كنكاح المحارم بخلاف البيع حيث
امكن القول فيه ببقاء المشروعية مع كونه منهيا عنه لانه شرع لملك اليمين وضعا دون الحل والتحريم يضاد
الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع فلا يفوت الاصل بفواته ثم اوضح ما قاله من ان عقد النكاح
موضوع للحل والبيع للملك بقوله الا يرى ان البيع شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل
كالعبيد والبهايم دون النكاح فلو كان الحل مقصودا بملك اليمين كما هو مقصود بالنكاح لما شرع البيع في
هذه الصور لعدم الفايدة فظهر انه لو انفصل الحل عن النكاح بطل واذا انفصل الحل عن البيع لم يبطل ولا — اذاً
يشكل على ما ذكرنا انعقاد النكاح مع انفصال الحل حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب
للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصورة ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها في معرض الزوال
فان الاحرام يزول بالاحلال والحيض بالطهر والحرمة في الظهار يزول بالكفارة فاما الحرمة في النكاح بغير شهود
ليست مغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا فايدة في الانعقاد اصلا وللقايل ان يقول
لا نسلم انه لا يمكن الجمع بين الحل وموجب النهي قوله التحريم بالنهي يضاد موجب النكاح وهو الحل قلنا اتحاد
الجهة شرط في التضاد وهو مفقود هاهنا لانه يمكن الجمع بينهما بان يقال مشروع وحلال باصله وحرام وغير
مشروع بوصفه كما قلنا في ساير المواضع التي ورد النهي فيها عن الافعال الشرعية وقد مر تحقيقه قوله وبهذا
اي بالجواب الثاني لان هذا اشارة الى القريب يجاب عن قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تقريره ان يراد هذه الآية سؤالا على
الاصل المذكور ان يقال ما ذكرتم من ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية منقوض بهذه الآية فانها
يقتضي ان يكون نكاح منكوحة الاب مشروعا باصله لكونه منهيا عنه وهو من الافعال الشرعية فيجاب عن هذا السؤال
بالجواب الثاني وهو ان النكاح شرع للحل فلا ينفصل عنه ولا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والتحريم يضاد
موجب الحل فلا يمكن الجمع بينهما فيبطل النكاح لعدم الحل اذ الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد ويرد عليهما ما
ذكرنا من جواز اجتماعهما في محل واحد بجهتين قال شمس الائمة الكردري لا يرد قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على
هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا هل يبقى مشروعا بعد ورود النهي ام لا ونكاح منكوحة الآباء لم يكن مشروعا
اصلا بدليل قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب قوله ولا يلزم استيلاء الكافر لما فرغ
عن جواب النقض الوارد على الاصل المختلف فيه وهو النهي عن الافعال الشرعية شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل
المتفق عليه وهو النهي عن الافعال الحسية وهي اربع مسايل استيلاء الكافر على مال المسلم وسفر المعصية والغصب والزنا

وتوجيه ورود المنقوض ان هذه الامور حسية والنهي عن الافعال الحسية يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه
لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فكيف يثبت الملك بالاستيلاء والغصب وحرمة المصاهرة بالزنا والرخصة
بسفر المعصية فاجاب عن الاستيلاء بجوابين الاول ان الاستيلاء انما نهي عنه لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة
في حق اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب ولا خطاب في حقهم لانعدام ولاية التبليغ والالزام فكانوا
في حق عدم ثبوت العصمة بمنزلة من لم تبلغه الخطاب من المومنين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا من
المال كاستيلائهم على مال مباح كالصيد واشار الى الجواب الثاني بقوله ولان العصمة ثابتة بالاحراز وهو
تحقق اليد على الشيء حقيقة او بالدار حكما وقد انتهى كلاهما باحرازهم المال بدارهم فسقط النهي في حق
احكام الدنيا دون الاخرة حتى يكون مواخذا به فيها فلم يبق محظورا في حقهم فان قيل ابتداء الاستيلاء ورد على محل
معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يضمنه وان زالت
عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه في محل غير قابل للملك وكذا لو اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد
البيع وان صار محلا للبيع بعده كذلك هاهنا قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه
استولى على مال غير معصوم ابتداء فيصلح سببا للملك وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج عن الحرم حتى يجوز
بيعه نص عليه في الجامع ويحل اكله لكنه يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم وصيانة
لحرمته لانه لو لم يجب الارسال او الجزاء يودي الى تفويت الامن للصيد والى هتك حرمة الحرم فاما مسئلة بيع الخمر
فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل وهذا الخلاف في استيلائهم على رقابنا حيث لا يصلح
سببا للملك لان عصمتها مؤبدة ثابتة بالاسلام ولم تثبت بالاحراز الى دارهم وحاصل الخلاف ان العاصم للاموال
عندنا الاحراز بالدار وعنده الاسلام او خلفه وهو عقد الذمة فلما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بالاستيلاء
بطلت العصمة عندنا فيملك به لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقي العاصم
وهو اسلام المالك عنده لم يزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة
قوله واما سفر المعصية اشارة الى الجواب عن المسئلة الثالثة التي ترد نقضا على الاصل المذكور وتقرير الجواب
ان السفر ليس منهيا عنه لعينه اذ هو قطع مسافة بل لمعنى في غيره مجاور له وهو التمرد على المولى وقطع الطريق فلا
يكون معصية لذاته فلا يدل على انتفاء المشروعية كالبيع وقت النداء وهذا لان خروجه انما صار سفرا بالقصد



مكانا بعيدا الا بقصد الاغارة والتمرد على المولى ولهذا لو قصد ذلك المكان بدون قصد الاغارة
صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد المكان البعيد لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذا لو
تبدل قصده بحج او اذن له المولى خرج عن كونه عاصيا ولم يتغير سفره فظهر ان معنى المعصية
مجاور له يمكن انفكاكه اذ القطع يوجد بدون السفر والسفر بدون القطع فصلح للترخص قوله ثم الملك
في الغصب اشارة الى الجواب عن المسئلة الثالثة الواردة نقضا على الاصل المذكور تقريره انا لا نثبت
الملك بالغصب مقصودا به كما نثبت بالبيع والهبة بل في ضمن الضمان شرعا اذ الضمان يجب بطريق الجبر
وهو يستدعي الفوات اذ الضمان عندنا بدل العين خلافا للشافعي فان عنده بدل عن اليد فكان من
ضرورة القضاء بالقيمة خروج العين عن ملكه ليكون جبرا للمافات ولانه لما صار الضمان ملكا للمغصوب منه
فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهو
لا يجوز فثبوت الملك للغاصب شرط ضمان العدوان الذي هو مشروع فصار حسنا بحسن الحكم الشرعي
الذي هو شرطه اذ شرط الشيء تابع له فيه وانما يقبح لو ثبت الملك للغاصب مقصودا ذكر في الكشف ان بعض
المتاخرين من المشايخ قالوا سبب الملك في المغصوب للغاصب تقرر الضمان لئلا يجتمع البدلان في ملك واحد
ثم قال وهو غلط اذ الملك عندنا يثبت من وقت الغصب حكما ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له
وقال بعضهم السبب الموجب للملك هو الغصب لكن عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك
لا يثبت له عند اداء الضمان من وقت الغصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان السبب للملك
هو الغصب لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف
اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع بالزوائد المتصلة والمنفصلة فلا اسلم ان يقال الغصب يوجب رد
العين عند الامكان ورد المثل او القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا لهذا السبب بقوله عليه السلام
على اليد ما اخذت ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا
وهو مختار فخر الاسلام ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة
وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلم يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض
وكذا الكسب بدل المنفعة فيكون تبعا محضا فيتبع الاصل قوله وهذا من المرتد الى اخره اشارة
الى جواب سوال يرد على ما سبق تقرير السوال من وجهين احدهما وهو الذي يشير اليه كلام المصنف انه وجب

ضمان المدبر يدل على ان الضمان مقابلة اليد دون العين كما هو مذهبنا اذ لو كان بدلا عن العين لما وجب
الضمان بغصب المدبر لعدم امكان زوال ملكه المالك عنه واذا ثبت ان الضمان مقابلة اليد لم يقع الحاجة
الى زوال ملكه المالك عن العين كما في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدلين في ملك واحد وتقرير الوجه الثاني
انه يقال لا نسلم اجتماع البدلين في ملك واحد لا يجوز ضمان المدبر لا يدخل في ملك المغصوب منه مع ان المدبر
لا ينتقل عن ملكه تقرير الجواب عن الوجه الاول ان الضمان في المدبر ليست ببدل عن العين لان ما
شرط وهو انعدام الملك في العين متعذر فيه فجعلنا هذا خلفا عن النقصان الحاصل بفوات اليد ولكن هذا
اي جعل الضمان بدلا مقابلا بالفايت وهو اليد ثمة اي في فصل المدبر كالخلف لانه وان لم يجعله مقابلا
بالعين فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل كالحقيقة مع المجاز ففي كل محل امكن جعله بدلا عن العين لم
يتعذر الاصل واذا لم يمكن ذلك يجعل بدلا عن الخلف وهو النقصان الثابت بفوات اليد كما في المدبر تقرير
الجواب عن الوجه الثاني ان المدبر يخرج من ملك المولى تحقيقا بشرط الضمان اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان
في ملكه ولهذا لو ظهر للمدبر كسب كان للغاصب دون المولى ولكن انما لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر
فان حق العتق ثبت له بالتدبير فلا يجوز ابطاله والملك فيه يقبل الزوال دون الانتقال فيثبت هذا القدر
ونظيره الوقف يخرج عن ملك الواقف بشروط ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فتامله والزنا انما يوجب حرمة المصاهرة
هذا اشارة الى جواب المسئلة الرابعة الواردة نقضا على الاصل المذكور تقريره ان الزنا لا يوجب حرمة
المصاهرة بذاته حتى يرد الاشكال بل لانه سبب للولد المستحق للكرامات وهو الاصل في ايجاب الحرمة
لان الاستمتاع بالجزء حرام ثم يتعدى منه الحرمة الى فروعه واصوله والى اسباب الولد واقيم سبب الولد
وهو الوطى مقامه لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق كما اقمنا السفر مقام المشقة فجعلنا الوطى
ودواعيه موجبة للحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما قام مقامه عن طريق التبعية والخلافة
فينظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف اذ المعتبر في الخلف صفات الاصل دون صفاته الا يرى ان التراب
لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا لا الى وصف كون التراب ملوثا ومغبرا فكذا هنا ينظر
الى كون الولد سببا للكرامة لا الى كون الزنا موصوفا بالقبح والحرمة فكان ينبغي ان يحرم الموطوءة على
الواطئ للبعضية الحاصلة باختلاط الماءين لكن تركناه لضرورة التناسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حق ادم عليه السلام حتى حلت له حواء لهذا المعنى والى ما ذكرنا من معنى المعصية اشار عمر رضي الله عنه في عدم جواز

بيع

٤٦

بيع الامهات حيث قال كيف تبيعوهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن
قال فصل في بيان اسباب الشرايع الى قوله فادا الثمن اقول لما فرغ من بيان
الاحكام الثابتة بخطاب الاقتضاء او التخيير كالامر والنهي شرع في بيان الاحكام الثابتة بخطاب الوضع
فقال فصل في بيان اسباب الشرايع اي في بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات والشرايع
جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين والشرع في اللغة هو الاظهار وشرعا هو كذا اي سن
والدين وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويجوز ان يراد مشروعات
هذه الملة خاصة فيكون الالف واللام فيها للعهد والسبب في اللغة ما يمكن التوصل به الى مقصود
ما ومنه سمي الحبل والطريق سببا لامكان التوسل بهما الى المقصود وانما سميت اسباب الاحكام بها
لاضافة الحكم اليها ومن حيث انها طرق موصلة الى الاحكام وفي الاصطلاح السبب عبارة عن كل وصف
منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلوة في قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس ثم الجمهور من عامة العلماء قالوا ان للاحكام اسبابا تضاف اليها والموجب في
الحقيقة والشارع لها هو الله تعالى دون الاسباب اذ الايجاب الى الشارع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات
فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه اذ العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فيضاف الى
ايجابه اذ لم يعرف وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد
ولان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب اجماعا فلا يضاف الى شيء اخر فاما المعاملات
فالواجب فيها شيئان المال والفعل فامكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب
وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة
فيجوز اضافة ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب المتوجه اليهم بقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز
اضافة العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه
ثابت بظاهر النص وفي غيره بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت حكم الفرع بايجاب الله تعالى قالوا لان
الواجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى وفي اضافة الايجاب الى غيره وهو الاسباب قطعه عن الله وذلك لا يجوز

لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف امارة على الحكم الشرعي فيقال انها اسباب او علل موجبة مجازا لظهور الاحكام
عندها ولان الاسباب كانت قبل الشرع ولا احكام معها وايضا توجد بعد الشرع بلا احكام كما في المجانين
والصبيان ولو كانت عللا لما تصور انفكاكها عنها كما في العلل العقلية والدليل عليه ان العبادات لم تجب
على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب
لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات
اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع للقصاص والحدود اسبابا يضاف
الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل العمد وسبب وجوب
الضمان الاتلاف وسبب حل الوطي النكاح فكذا شرع للعبادات اسبابا عرفت سببيتها باشارات
النصوص فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار
جبريا ومن انكر البعض فلا وجه ايضا لانه لما جاز اضافة البعض الى الاسباب بالدليل جاز اضافة
سايرها اليها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب اليها لزم عدم الاضافة الى الله فاسد لانا
لا نجعلها موجبة بذواتها بل موصلا الى معرفة الحكم فاضافته اليها لا يمنع الاضافة الى الله كاضافة
المشي الى الآلة كالقتل الى السيف والقطع الى السكين لا يمنع الاضافة الى القاتل والقاطع وقولهم الاسباب
كانت قبل الشرع ولا حكم فاسد لانها علل جعلية صارت موجبة بجعل الشارع لا بذواتها كالعقلية فلا يكون
سببا قبل جعل الله اياها اسبابا واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر انما لا يجب عليه العبادات قبل
بلوغ الخطاب في حقه للاداء والقضاء مبني عليه هذا ما قيل والذي ظهر لي انه لا خلاف في الحقيقة لان
جميع الناس معترفون بان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غير لا خلاف فيه لاحد ولا خلاف لاحد ايضا في
ان هذه الاسباب معرفات لحكم الله لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا في اللفظ قوله اعلم بان اصول
الشرع وهو الايمان بالله كما هو باسمايه وصفاته وفروعه وهو ساير الاحكام من العبادات والمعاملات والعقوبات
والكفارات مشروع باسباب جعلها الشارع اسبابا لها اي امارات على ايجابه تفضلا منه تيسيرا
على عباده ليتوسلوا بها الى معرفة ايجابه الذي هو غيب عنهم خصوصا بعد انقطاع الوحي فيضاف الايجاب
اليها مجازا قوله كالحج بالبيت لما ذكر ان للمشروعات اسبابا شرع في بيان سبب كل واحد منها
وانما بدا بالحج لكونه اشق منها ثم ذكر العقوبات بعد العبادات تحقيقا للمقابلة واخر الكفارة عنها

لكونها

لكونها مركبة منهما ثم ذكر المعاملات لتعلق فايدتها بالدنيا وختم بالايمان تفاولا وانما جعل البيت
سببا للحج لاضافته اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية واما الوقت فشرط
الاداء لعدم صحته دونه وليس بسبب له لانه لا يضاف اليه ولا يتكرر بتكرره فلو كان الوقت سببا لتكرر
بتكرره كالصلوة والصوم ولما كان سببه البيت وهو غير متكرر لم يتكرر الوجوب وكذا الاستطاعة
بالمال شرط لوجوب الاداء والوقت شرط الجواز ولهذا لا يصح اداؤه في غير ذلك الوقت ويجوز اداؤه من الفقير
وعدم تكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة وعموم اضافته اليه دليل على ان البيت سببه ولانه عبادة
بدنية فلا يصلح المال سببا له ولكنها عادة هجرة وزيارة بقاع شريفة فصلح البيت سببا له
فان قيل الاداء غير جايز في اول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرطا كان سببا بدليل اضافة الحج
الى الوقت قال الله تعالى الحج اشهر معلومات ويقال اشهر الحج ولم يجز تقديم الاداء على شوال ولا طواف الزيارة
قبل يوم النحر ولا الوقوف قبل يوم عرفة وهذا دليل سببية الوقت قلنا اما الاضافة فلادنى ملابسة
اذ الشي يضاف الى شرطه مجازا وايضا لم يضف الحج الى الوقت بل الوقت اضيف اليه وهذا لا يدل على السببية
بل عكسه يدل عليها واما عدم جواز التقديم فليس لاجل انه سبب بل لان الحج اركان شرع اداؤها متفرقا
منقسما على الامكنة والازمنة فلم يجز تغيير الترتيب المشروع قوله والصوم بالشهر اضافته اليه وتكرره
بتكرره وصحة الاداء بعده لا قبله ولكن اختلف المشايخ في ان السبب هو مجموع الشهر بلياليه وايامه
او السبب ايامه فقط دون لياليه فذهب شمس الايمة الى ان السبب شهود الشهر مطلقا يستوي الايام والليالي
في السببية اذ السبب لاظهار فضيلة الشهر فهي ثابتة للايام والليالي جميعا اذ الشهر عبارة عن مجموعها
والدليل عليه ان المفيق في اول ليلة من رمضان لو جن قبل الصبح ثم امتد جنونه الى اخر الشهر ثم افاق
بعده يلزمه قضاء شهر رمضان كله فلو لم يتقرر السببية في حقه بادراك اول ليلة منه لما وجب عليه القضاء
والدليل عليه ايضا صحة نية الفرض بعد الغروب قبل الصبح ومعلوم ان نية الاداء قبل السبب لا يصح حتى لا يجوز
قبل الغروب ولانه عليه السلام قال صوموا لرؤيته فجعل الروية سببا للصوم كما جعل الدلوك في قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس فيكون السبب من اول زمان الروية وذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام الى ان السبب
هو الايام دون الليالي لان الوقت لما جعل سببا كان صالحا للاداء فيه والليل غير صالح له بل هو مناف للصوم
فخرج عن كونه سببا ولان يوم رمضان اضيف اليه الصوم فيقال صوم يوم رمضان ويتكرر الصوم بتكرره

وهذا دليل السببية ولان كل يوم سبب لوجوب صومه ولهذا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر
يجب عليهما الادا بقدر ما ادركاه ويشرف الباقي تابع لايامها فاما لزوم القضا على المفيق المذكور
فباعتبار انه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه قضاء عن الواجبات دفعًا للحرج
واعتبر الحرج في الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد في تلك المسئلة اذ الفرض انه كان
مفيقًا في اول ليلة من الشهر واما جواز النية في الليل فباعتبار انه تابع لليوم في هذا الحكم ضرورة تعذر
اقتران النية باول جزء منه ولا ضرورة فيما نحن فيه قوله الصلوة بالوقت اي سبب وجوب الصلوة
الوقت لانها تضاف اليه فيقال صلوة الظهر وتنسب اليه باللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
واللام للاختصاص واقوى وجوه السببية كالاضافة ولتكررها بتكرر الوقت وفساد الادا قبله
وصحته بعده وهذه امارات السببية قوله والعقوبات كالقصاص والحدود باسبابها وهي الجنايات
التي اضيفت العقوبات اليها كحد الزنا والشرب والقذف فانها شرعت جزاء على تلك الجنايات
فكانت مؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها قوله والكفارات اي سبب وجوبها ما اضيفت اليه من
امر متردد بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والفطر العمد في رمضان وقتل المحرم صيد الحرم واليمين
المنعقدة والمفضية بالحنث وحاصله ان المناسبة بين السبب والمسبب شرط اذ الاثر ابدا يكون
على وفق المؤثر والكفارة فيها معنى العبادة والعقوبة اما الاول فلتادّيها بالعبادة كالصوم
والصدقة ولانها مكفرة للذنب ولهذا سميت كفارة ولا يقع التكفير الا بالعبادة اذ الحسنات يذهبن
السيئات ولهذا كانت النية شرطا فيها وفرض اداؤها مختارا تحقيقا لمعنى العبادة فكان في ادائها
معنى العبادة واما الثاني فلانها وجبت بمقابلة جناية توجد من المكلف ولم تجب مبتداء على وجه
تعظيم الله كالعبادات فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة ما يجب جزاء على ارتكاب المحظور
واذا ثبت انها مترددة بين الامرين وجب كون سببها ايضا مشتملا على صفتي الحظر والاباحة
ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة الى صفة الحظر ولهذا لا يصلح المحظور المحض
كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح كالقتل بحق سببا لها ثم الافطار عمدا
من حيث انه اقدام على فعل نفسه المملوك له مباح ومن حيث انه جناية على الصوم محظور فيصلح سببا
لها اذ لا يشكل عليه الافطار بالزنا او بشرب الخمر من حيث انهما حرامان محضان وقد صارا سببين للكفارة

لانها اليها بسببين لهما من حيث انهما فعلان مخصوصان حتى لو حصلا بالنسيان لا يوجبان الكفارة
وانما الموجب لهما من حيث هما جنايتان على الصوم ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين الافطار
بالحلال والحرام وقد بينا انه من حيث هو ملاق لفعل نفسه تمكنت فيه جهة الاباحة ولم يعتبر هذه
الجهة شبهة لسقوط الحد بالزنا وشرب الخمر لان الشبهة المؤثرة في درء الحد هي المؤثرة خلالا في حرمة
الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ذكر في الاسرار ان الزنا في رمضان حرام في نفسه لا لحق الصوم
فقط ولهذا يحرم في غيره وحرام ايضا في رمضان لغيره وهو الصوم فوجب لكونه حراما لعينه الحد الذي
هو عقوبة وبسبب الحرمة لغيره الكفارة لانه لما صار حراما لغيره اخذ شبها بالاباحة بهذه الجهة من حيث
ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة له وكذا القتل الخطاء داير بين الحظر والاباحة لانه من حيث انه
رمي مباح ومن حيث ترك التثبت والتقصير او عصمة المحل محظور لانه اصاب آدميا محترما فصلح
سببا لها وكذا الاصطياد مباح في اصله محظور بسبب الاحرام فيكون مترددا بينهما وكذا اليمين المعقودة
مباح من حيث انه تعظيم الله بذكر اسمه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق كما كانوا يحلفون مع النبي عم
ومحظور من حيث ان فيه معنى العرضة المنهية عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ولان
اليمين الصادقة مشروعة لقطع الخصومات ولازمة شرعا فكانت مباحة ولكنه تاخذ معنى الحظر
باعتبار الحنث فكانت دايرة بينهما فيصلح سببا لها وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه
الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كلا واحد من الوجهين ذهب فريق من العلماء قوله والمعاملات
وهذا لان بقاء العالم الى القيمة انما يمكن بالتناسل فلا بد له من طريق يتادى اليه من غير فساد وضياع
نسل وهو طريق الازدواج بلا شركة في المراة لان في التغالب فسادا بالتقاتل والله لا يحب الفساد ولانه
يعود الى موضوعه بالنقض وفي الشركة ضياع الانساب لان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه
وليس للام قوة كسب الكفاية فيلزم الضياع وكذا بقاء النفس لا يحصل الا بما يحتاج اليه من الملبوس
والمطعوم والمسكن وانما يتمكن من تحصيله بالمال وليس في يده مال كاف لذلك فشرع بسبب اكتساب
المال وهو المعاملات من التجارة عن تراض والاجارة وغيرها من المعاملات لما في التغالب من الفساد المفضي
الى الفناء بالتقاتل قوله والايمان بالجر عطفا على قوله كالحج اي الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مشروع
بسبب الآيات الدالة على حدث العالم وان كانت في الحقيقة بايجاب الله تعالى لكنه في الظاهر منسوب الى حدث العالم

نعلم

وموجب الايمان العقل

اذ الحادث لا بد له في حدوثه من محدث ولهذا سمي علمًا لكونه علما على وجود الصانع والاثر للاشياء
واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي
والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لو لم يبعث الله الانبياء لوجب
على العقلاء الايمان بالصانع اي بان خلق السموات والارض لايات ووجوب الايمان بالعقل على القول بانه
بانه موجب للايمان بنفسه على معنى انه معرّف والموجب في الحقيقة هو الله وعليه فخر الاسلام فعلى هذا
يجب الايمان على من لم تبلغه الدعوة وقبل الشرع لوجود السبب وسبب وجوبه الخطاب على القول
بان العقل غير موجب بنفسه وعلى هذا لا يجب الايمان قبل الشرع ولا على من لم تبلغه الدعوة قوله
وانما الامر لالزام اداء ما وجب هذا جواب عما يقال لما ثبت وجوب العبادات ونحوها بالاسباب فما
فايدة ورود الامر فقال انما ورد الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه ولهذا قيل في تفسير قوله تعالى اقيموا
الصلوة اي الصلوة التي اوجبت عليكم بالاسباب فيكون الالف واللام للعهد وكذا في قوله واتوا الزكوة
كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فيقول البايع للمشتري اشتريت
المبيع فادِّ الي الثمن فالحاصل ان نفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وبعض
الناس انكر الفرق بينهما والفرق ان نفس الوجوب يثبت بالسبب جبرًا ولا يشترط فيه قدرة العبد
واختياره ووجوب الاداء يثبت بالخطاب ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوده يتوقف على اختيار
العبد فعل الاداء قوله ولما كان سبب شرعية العقود الى قوله ومن الدليل اصل لما فرغ
من بيان اسباب المشروعات شرع في بيان بعض الفروع المبنية عليها فقال لما كان سبب شرعية
العقود تعلق البقاء بها اي بعقود المعاملات كما سبق فيفسد البيع مع الجهالة المفضية الى
المنازعة المؤدية الى الفناء بالتقاتل لان شرعية العقود لقطع المنازعة فمتى افضت اليها عادت
على موضوعها بالنقض فيفسد البيع اما لجهالة المبيع او الثمن او وصفها او الاجل فلا يجوز البيع بالاثمان
المطلقة بان قال مثلا بعت بالدراهم او الدنانير الا ان يكون معروفة القدر والصفة لان التسليم
واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة فيمتنع التسليم وكل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز
هو الاصل ولما كان شرع البيع لحاجة الى الانتفاع اختص جواز البيع بالمحل المنتفع حالا كالحمار مثلا فانه
ينتفع به بالركوب والحمل عليه او بالمحل المنتفع به في المآل اي في ثاني الحال كالجحش فانه لا يمكن انتفاعه بالحال

ويمكن الانتفاع به في الاستقبال وما لا ينتفع به اصلا يكون بيعه عبثا كالطير في الهواء والسمك
في الماء قبل الاصطياد والميتة والدم ولما كان سبب وجوب الايمان بالصانع هو حدوث العالم دائما
لم يسقط وجوب معرفته اصلا لدوام سببه واعلم ان الله تعالى خلق من له اهلية الايمان مع وجود اشياء
من المصنوعات كالارض والسماء وما بينهما وما فيهما وكل ذلك سبب لوجوب معرفة الصانع وان كان وجود نفسه
كافيا للوجوب بمعرفة الصانع لان نفسه عالم اصغر فمعرفته مفتاح معرفة الصانع واليه الاشارة النبوية
من عرف نفسه فقد عرف ربه ليتكثر وجود اسباب معرفة الصانع لكونه الغاية القصوى والمقصد الاعلى
وليكون سببه لازما للوجوب لا يمكن انفكاكه ودائما ملازما ليدل على دوام وجوب المعرفة في جميع الاحوال
بخلاف اسباب ساير العبادات كالصلوة والصوم فان الوقت ليس ملازما للوجوب لثبوته في الذمة
بعد مضي ذلك الوقت قوله وسقوط التكليف في بعض الصور كما في المجنون والصبي الذي لم يعقل لانعدام
الاهلية لوجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب ولقصور الاهلية في البعض كما في الصبي الذي يعقل والمعتوه
وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال لو كان وجوب معرفة الله دائما لدوام سببه في حق جميع الاشخاص
لما سقط في هذه الصور او عما يقال لو كان الوجوب بالاسباب المذكورة لما سقط عن هؤلاء لوجود الاسباب
في حقهم فاجاب بما ذكر ولهذا يصح اسلام الصبي العاقل لتقرر السبب في حقه ووجود محل الوجوب
وهو الذمة الصالحة للوجوب له وعليه والاهلية ثابتة من وجه لوجود العقل مع القصور وان لم يكن
مخاطبا بالاداء لقصور عقله لا نهاية لان صحة الاداء يبتني على قيام السبب وهو حاصل واهلية الاداء لا
على لزوم الاداء وذلك يبتني على اهلية الخطاب وهو غير حاصل لقصور الفهم ولهذا يصح اداء الزكوة قبل
الحول بعد ملك النصاب لوجود السبب ويصح تعجيل الدين المؤجل لوجود السبب وان لم يجب اداؤها
في الحال قوله وعلى هذا اي بناء على ان صحة الاداء يبتني على قيام السبب قلنا العبد والمسافر والمريض
اذا حضروا وصلوا الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لوجود السبب في حقهم ولانهم انما عذروا دفعا
للحرج فلو لم يسقط فرض الوقت عنهم باداء الجمعة كان مفضيا فيلزم عود الامر على موضوعه
بالنقض وانما لا يصح من الصبي اداء ساير الفرايض مع وجود السبب لانه ليس باهل للفرايض التي
هي غير الايمان لسقوط اصل الوجوب بسقوط وجوب الاداء لكونه مقصودا منه والشيء يسقط بسقوط
المقصود منه والايمان لا يحتمل السقوط وايضا قال ابو حنيفة رحمه الله بناء على ان الشيء اذا وجب بعد وجود سببه

الى الخ

يقع محسوبا عن الواجب ان الظهر المودى يبطل بمجرد السعي وان لم يدرك الامام خلافا لصاحبيه لان السعي مع الجمعة وظيفة في هذا اليوم لا يجامعهما اي السعي والجمعة الظهر وفي نسخة لا يجامعها اي الجمعة الظهر لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت واحد منهما والاخر بدل وان اختلف في ان الظهر اصل او الجمعة فعندنا اصل الفرض وان كان هو الظهر لكنه مامور باسقاطه باداء الجمعة فلا يجتمعان لئلا يلزم الجمع بين البدل والمبدل منه فاذا وجد السعي بعد وجود سببه وهو ارادة اداء الجمعة يقع محسوبا عن الواجب كالمسافر اذا صام يقع صومه عن الفرض لوجود سببه فاذا وقع السعي عن الواجب المامور به بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وهو من خصايص الجمعة باعتبار انها خصت بمكان فلا يمكن الاقامة الا بالسعي بخلاف ساير الصلوات فانها تصح في كل مكان فصار كالاشتغال بركن منها فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا كالعدة لما كانت من خصايص النكاح اعتبرت به في منع التزوج فلما قام السعي مقام الجمعة اعتبر فيه صفة الجمعة لا صفة نفسه كالتراب لما قام مقام الماء اعتبر كون الماء مطهرا لا كون الماء مغيرا فاندفع بهذا ما قيل من ان الظهر حسن لمعنى في نفسه فيكون اقوى من السعي الذي حسن لغيره والقوي لا يبطل بالضعيف ولا يرد على ابي حنيفة مسئلة القارن وهي ان القارن اذا وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته يصير رافضا لها ولو سعى الى عرفات لا يصير رافضا للعمرة لان في ذلك قياسا واستحسانا فالقياس ان يرتفض عمرته بمجرد السعي الى عرفات كالسعي الى الجمعة على اصله وفي الاستحسان لا يرتفض وهو وجه الفرق بينهما وذلك لان السعي هناك منهي عنه قبل طواف العمرة وكان ضعيفا في نفسه والسعي ههنا مامور به فكان قويا في نفسه فافترقا كذا في المبسوط لا يقال السعي المامور به الموصل الى الجمعة والسعي الذي لا يدرك به الجمعة غير مامور به فيجب ان لا يبطل به الظهر لانا نقول الحكم دار مع الامكان لكون الامام في الجمعة والادراك ممكن بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس بسعي اليها فوقه وكذا المشتري بالبيع الفاسد اذا قبض المبيع ثم باعه من البايع او آجره منه او من البايع او رهنه او وهبه له او ودع عنده يقع عن التسليم الواجب بسببه الذي هو البيع الفاسد لان البيع الفاسد بعد القبض واجب الدفع بالاسترداد والفسخ كيلا يودي الى تقرير الفساد فبايٍّ طريق رده الى البايع يقع عما يجب عليه من تسليم هذا المبيع الى البايع ويلغو ما صرح به المشتري من البيع وغيره كالاجارة والاعارة والرهن والهبة والوديعة وكذا الغاصب على هذا اي على اي طريق سلم العين المغصوبة

الى المالك الثابت بقوله عليه السلام على اليد ما اخذت ويلغوا ما صرح به الغاصب من البيع والاجارة واخواتها حتى لو غصب انسان طعاما فقدمه الى مالكه واباحه فاكله وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه لرب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه المالك انه ثوبه برئ الغاصب عن الضمان عندنا وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلم اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق ذكره الشيخ خواهر زاده قوله ومن الدليل على صحة هذا الاصل الى قوله فصل في العزيمة اقول ومن الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على النايم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطعا اي الجنون والاغماء دون يوم وليلة وعلى وجوب الصوم عليهما اي على المجنون والمغمى عليه ان لم يستوعب كل واحد من الاغماء والجنون شهر رمضان بان افاق في اثنائه حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه من النوم والافاقة من الاغماء والجنون ووجوب القضاء يقتضي سابقة نفس الوجوب اذ القضاء هو اسقاط الواجب الذي عليه بمثل من عنده فلو كان نفس الوجوب بالخطاب لما وجب عليهم القضاء في هذه الصور لان اهلية الخطاب منعدمة في حقهم فوجوب القضاء دل على ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وان فات وجوب الاداء لعدم الخطاب لا يقال القضاء انما يجب عليهم بخطاب جديد فيكون ابتداء عبادة فلا يدل على ان نفس الوجوب بالسبب السابق لانا نقول لا نسلم ان القضاء بخطاب جديد بل القضاء وجب بالسبب الذي وجب به اصل الوجوب ولو كان ابتداء فرض لما سمي قضاء ولما روعيت فيه شرايط القضاء والتمسك بالاجماع انما يستقيم في النايم دون المغمى عليه والمجنون اذ القضاء لا يجب عليهما عند الشافعي بعد الافاقة قوله انما يعرف السبب الى اخره لما فرغ من بيان صحة الاصل المذكور شرع في بيان امارة كون الشي سببا فذكر ههنا امارتين يعرف بهما كون الشي سببا الاولى تكرر شي دل على كونه سببا له اذ الوجوب المتكرر الحادث لا بد له من سبب والامر لا يقتضي التكرار وليس ههنا سوى الامر الا الوقت فتعين انه هو السبب الذي يتكرر الوجوب بتكرره الثانية اضافة الحكم الى الشي دليل على انه هو السبب كما يقال صلوة الظهر وصوم شهر رمضان وحج البيت وهذا لان الاصل في الاضافة ان يكون المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان لانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اضافة المسبب

السبب

الي سببه وانما يضاف الحكم الي شرطه مجازا للمشابهة بين الشرط والسبب من حيث ان الحكم يوجد عنده كما ان
يوجد الحكم به ولهذا يجب الضمان على صاحب الشرط اذا لم يكن وجوبه على صاحب السبب كما سياتي ان شاء الله تعالى
توضيحه وانما جعلنا الراس سببا اشارة الي الجواب عن سؤال مقدر بان يقال لو كانت الاضافة والتكرار
دليلا على السببية لكان ينبغي ان يكون الوقت سببا لوجوب صدقة الفطر لوجود الاضافة اليه فانه يقال صدقة
الفطر وكذا يتكرر الواجب بتكرره مع اتحاد الراس فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا دون العكس كما
جعله الشافعي وان وجدت الاضافة الي الراس في قول الشاعر زكوة رؤس الناس في يوم فطرهم بقول رسول الله
صلى الله عليه وسلم فهي محمولة على المجاز لعدم التكرار بتكرره او نقول لما وجدت الاضافة اليهما ترجح الوقت لكونه
سببا على الراس بالتكرر وعدمه فلم رجحتم على العكس تقرير الجواب انما رجحنا الراس في كونه سببا مع وجود الاضافة
اليهما اي الي الوقت والراس كما مر بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن لان النبي صلى الله عليه وسلم اجراها
مجرى المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون والاصل في وجوب المؤن الراس لاحتياجه الى المؤنة دون الوقت لان مؤنة
الشيء عبارة عما هو سبب لبقائه وما يقوم به كفايته من قولهم مانه يمونه اي قاته يقوته وعن ابي عبيدة انها
من مننت الرجل امونه اي قمت بكفايته واحتملت مؤنته اي ثقله فعرف ان الراس سبب وجوب الصدقة كما هو سبب
وجوب النفقة والوقت شرط ولان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء ومجاوزته عنه فيدل كلمة عن في قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد وادوا عمن تمونون على احد وجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه كلمة عن سببا
ينتزع الحكم عنه كما يقال ادوا الزكوة عن المال اي بسببه فيكون المعنى ادوا الصدقة الواجبة بسبب من تمونونه
او يكون ما دخل عليه كلمة عن محل وجوب الحق عليه ثم يؤدي عنه غيره نيابة كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل عنه
العاقلة والوجه الثاني لا يصلح ههنا لاستحالة الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا او على الصغير لعدم الاهلية
او على العبد الكافر لما ذكرنا او لعدم اهلية القربة فتعين المعنى الاول فيكون ما دخل عليه كلمة عن سببا ينتزع الحكم
عنه فعلم ان الراس سبب ولهذا يتضاعف الصدقة بتضاعف الرؤس من الاولاد الصغار والمماليك في وقت واحد
ولو كان الوقت سببا لما تضاعف ولا اضافة الي الفطر في قوله صدقة الفطر مجاز به باعتبار انه زمان الوجوب
فلا يقتضي السببية وانما حمل عليه لان الاضافة تحتمله لجوازها بادنى ملابسة فاما تضاعف الوجوب
بتضاعف الرؤس فلا يحتمل المجاز لانه من اوصاف الفعل فوقه وتكرر الوجوب بتكرر الفطر اشارة الي الجواب
عن سؤال مقدر بان يقال قد وجد تكرر الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فهذا يرجح كون الوقت سببا دون

الراس تقرير الجواب لان الراس لما جعل سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت فصار الراس كالمتجدد تقرير
التجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا [illegible] بوصف النماء صار كالمتجدد
بتجدد النماء بحولان الحول لانه هو الممكن للاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة والظاهر تفاوت الاسعار فيها
وحصول الدر والنسل ولهذا يتكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد وكالعشر والخراج كل واحد منهما
يتكرر بتكرر النماء وهو الخارج مع اتحاد سببهما وهو الارض النامية بدليل اضافتهما اليها اذ يقال عشر الارض
وخراجها لكن بوصف النماء اذ العشر جزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدونه والخراج يسقط اذا اصطلم الزرع
آفة ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال الارض به فعرف ان صفة النماء معتبرة في الارض كاعتباره في المال غير
ان النماء اعتبر في العشر حقيقة لانه امر اضافي مقدر بجزء من الخارج فلا يتصور بدونه وفي الخراج اعتبر النماء حكما
تقديرا بالتمكن من الزراعة لانه من غير جنس الخارج فلا حاجة الي تعليقه بالنماء الحقيقي فاكتفى فيه بالنماء التقديري
رعاية لحق الغزاة فصار السبب وهو الراس ههنا اي في صدقة الفطر كالمتجدد بتجدد الشرط وهو المؤنة
كما صار النصاب في الزكوة والارض في العشر والخراج كالمتجددين بتجدد ما هو شرط فيهما اي في النصاب والارض
وهو النماء

قال فصل في العزيمة والرخصة العزيمة الي قوله السنة الطريقة المسلوكة اقول لما فرغ

من بيان اسباب الشرايع شرع في بيان العزيمة والرخصة وقدم بيان الاسباب لانها مقدمة على الاحكام
المشروعة بالذات فقدم عليها بالوضع ووجه الحصر ان المشروعات اما ان يكون مبنية على الاعذار او لا الاول
الرخصة والثاني العزيمة وقدمت العزيمة لكونها اصلية غير متعلقة بالعوارض والعزيمة في اللغة
هو القصد البليغ المتناهي في التاكيد يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اردت فعله وجزمت عليه
قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي انما قصد آدم عليه السلام في اتيان ما نهي عنه بطريق النسيان والزلة دون
العقد الجازم لاتيان المنهي عنه ومنه سمي اولوا العزم من الرسل لتاكيد قصدهم في اظهار الحق ولهذا اي لاجل
ان العزيمة عبارة عن القصد البليغ صار قوله عزمت ان افعل كذا او لا افعله يمينا اذ اليمين عبارة عن العزم
المؤكد ولذلك المعنى ايضا فسر العود بعزم الوطي في اية الظهار وهي قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا اي يعزمون ويقصدون لنقض ما قالوا ورفعه فانهم لما حرموا على انفسهم الحلال بالتشبيه
بالمحرمات ثم عزموا بارادة الوطي لنقض تلك الحرمة وجبت عليهم الكفارة بتحرير رقبة وهذا على ما هو عندنا وقيل
فيه تقديم وتاخير يعني ثم يعودون الي حقيقة الوطي فتحرير رقبة لما قالوا وقيل معناه لما قالوا في الجاهلية وذكر



انهم كانوا يتكلمون بهذا القول فيرجعون ثم يعودون بعد الاسلام وقال اهل الظاهر لا يجب الكفارة حتى يقول
مرتين لانه قالوا ثم يعودون لما قالوا يعني يقولون مرة اخرى فتحرير رقبة وهذا خلاف قول اهل العلم فان
عندهم انما يجب الكفارة اذا قال مرة واحدة والعزيمة في الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض
اي شرع ابتداء بطريق انه حكم اصلي من غير نظر الى عارض العذر فقوله ما شرع كالجنس واحترز بقوله غير متعلق
بالعوارض عن الرخصة ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وغيرها وبالترك كالحرمات
وسمي اي ما شرع غير متعلق بالعوارض بها اي بالعزيمة لوكادة سببها اي لقوة موجبها وهو الوهيته تعالى
لانه ثبت بحكم انه الهنا ونحن عبيده وله الامر والحكم وعلينا الامتثال والانقياد فيكون في غاية الوكادة
قوله وانها اي العزيمة انواع اربعة فرض وواجب وسنة ونفل ووجه الحصر عليها ان العزيمة لا تخلو
اما ان يكون لازمة على المكلف اولا والاول اما ان يلزم علما وعملا او عملا لا علما الاول الفرض والثاني الواجب
وغير اللازم ان لم يترجح احد الجانبين على الاخر فهو النفل والا فهو السنة فيل حصر العزيمة في الاربعة ليس بصحيح
لخروج الحرام والمكروه والمباح عنها قلنا الحرام داخل في الفرض او الواجب لان الحرام ان ثبت تركه
بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر واكل الميتة او ظني فواجب كاللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت
السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل لان الفرض اعم من ان يكون في جانب الاتيان او الترك وكذا الواجب والسنة
ويؤيد ما ذكره شمس الائمة الواجب ما وجب اداؤه شرعا او تركه فيما يرجع الى الحل والحرمة والاولى ان يقال
فعل المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب العدم او لم يترجح شيء منهما والاول ان كفر جاحده ففرض
او لا فان عوقب بتركه فواجب او لا فان واظب عليه النبي عليه السلام فسنة او لا فهو مندوب ونفل واما الثاني
وهو الذي ترجح فيه جانب العدم ان عوقب بارتكابه فحرام او لا فمكروه واما الثالث فمباح اذ ليس في اتيانه
ثواب ولا في تركه عقاب قوله فالفرض القطع والتقدير لغة قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها وقال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي
النفقة للمراة اي قدرها ومنه الفرائض للانصباء المقدرة بتقدير الشارع وفي الشرع ما ثبت اي لزومه
او وجوبه بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان بالله تعالى واركان الاسلام فقوله ما ثبت بدليل كالجنس
واحترز بقوله لا شبهة فيه عن الواجب ولا بد من قيد قوله لزومه لان الاحتراز عن السنة والنفل وانما تركه
لدلالة اللفظ عليه فان الفرض لا يكون الا لازما فاندفع بهذا ان الحد منقوض بالمندوب او المباح اذا ثبت بدليل قطعي

كقوله تعالى فكاتبوهم وفاذا قضيت الصلوة فانتشروا واحل الله البيع وحرم الربوا وغير ذلك مما ثبت ندبه
او اباحته بدليل قطعي فانه يصدق عليه انه ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه والمراد بما ثبت هنا له مطلق الثبوت لانه وان كان
عاما خص بدليل السياق ولهذا قيد في الواجب بقوله ما لزم بدليل فيه شبهة وحكمه اي حكم الفرض وهو الاثر الثابت به
لزوم اعتقاد حقيته بالقلب قطعا للثبوت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لانكاره القطعي وفيه نسبة الكذب الى الشارع
وحكمه ايضا لزوم العمل به بالجوارح حتى يفسق تاركه اذا كان بغير عذر بان ترك الصلوة عمدا مع اعتقاده والا يكفر
لانه تركها هو من الشرايع الفرعية دون الاصول لبقاء الاعتقاد على حاله قوله والواجب ماخوذ في اللغة من الوجوب
وهو السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت للغروب ومنه قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها ووجب الحائط اذا سقط
وانما سمي الواجب به لسقوطه عن المكلف وهو تمييز عن ذات مقدرة اي سقط اعتقاد حقيته عنا ولم يلزم كما لزم
في الفرض او سمي به لسقوطه علينا عملا يعني لما وجب على المكلف العمل به وكان لزوم العمل به جبرا من الله تعالى بدون
اختياره شبهه بالسقوط عليه بغير علمه كما يسقط عليه شيء بغتة بخلاف الفرض فانه ثبت بدليل قطعي فيوجب العلم
فيتحمله عن اختيار وانشراح صدر وبخلاف ان يكون ماخوذا من الوجبة وهي الاضطراب سمي الواجب به لانه مضطرب
اي متردد بين الفرض والنفل وبين اللزوم وعدمه فلزمنا عملا لا علما والواجب في الشرع اسم لما لزم علينا بدليل
فيه شبهة كلمة ما عبارة عن المشروع فيكون كالجنس للاربعة واحترز بقوله لزم علينا عن السنة والنفل واحترز
بقوله بدليل فيه شبهة عن الفرض وذلك مثل الاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان في الصلوة والطهارة في الطواف
وصدقة الفطر والوتر لان كل واحد منها ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا
وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله عليه السلام قم فصل فانك لم تصل وقوله الطواف بالبيت صلوة وقوله
ادوا عن كل حر وعبد وقوله ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر قوله وحكمه اي حكم الواجب وجوب العمل على المكلف
ولزومه بالبدن كما يلزم العمل بالفرض لكونه مامورا به لا وجوب الاعتقاد لثبوته بدليل ظني ولزوم الاعتقاد مبني
على الدليل القطعي حتى لا يكفر جاحد الواجب لعدم انكاره دليلا قطعيا ويفسق تارك العمل به ورد الخبر الواحد
بان لا يرى العمل به واجبا وانما يفسق لترك العمل بما وجب العمل به فاما متاولا فلا اي لو ترك العمل بخبر الواحد
متاولا مع كونه يرى العمل به وانما تركه لانه ادى اليه تاويله باجتهاده بان قال هذا الخبر مخالف للكتاب او الخبر
المشهور او عارضه دليل اقوى منه او في روايته ضعف او الامر الوارد به محمول على غير الوجوب بقرينة كذا فلا يفسق
بترك العمل به لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص والاخبار خصوصا عند التعارض وعند الشافعي

لا فرق بين الواجب والفرض فانهما مترادفان عنده ومعناهما ما يذم شرعًا تاركه قصدًا مطلقا سواء ثبت
بقطعي او ظني لان الاختلاف في طريق اثبات الحكم لا يوجب الاختلاف في نفسه فاختلاف طرق الواجب في الظهور
والخفاء والقطع والظن والشدة والضعف لا يوجب اختلافه كما ان اختلافه في طرق النوافل من حيث انها تثبت
تارة بالقطعي وتارة بالظني لا يخرجه عن كونه نوافل وكذا الاختلاف في طرق الحرام بالقطع والظن لا يخرجه عن حقيقته
وايضا تخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم فان الفرض لغة التقدير مطلقا مقطوعًا كان او
غيره وكذا الواجب الساقط كان قطعيًا او غيره قلنا ان اراد بكونهما مترادفين لغة فقد بان بطلانه لما بيّنا
من اختلاف معناهما وان اراد حكمهما في الشرع واحد فقط ظهر فساده ايضا لما بيّنا ان حكم الفرض تكفير جاحده
دون حكم الواجب وايضا المدلول يثبت على حسب الدليل قوةً وضعفًا والتفرقة ضرورية بين ما ثبت بالقطع
والظني قوله اختلاف الطرق لا يوجب الاختلاف في نفسه كاختلاف طرق النوافل قلنا ممنوع والفرق
بينهما ظاهر لان الاختلاف في اثبات العلم بالحكم او الظن اختلاف في ماهيته والاختلاف في طرق النوافل اختلاف
في لواحق الماهية بعد ثبوتها فلا يقتضي اختلافا في الماهية والجواب عن قوله بانه تحكم بانا لا نسلم ذلك فقلنا تخصيص
الفرض باعتبار معنى القطع المناسب لوضع اللغة والواجب باعتبار معنى السقوط والاضطراب المناسب له فلا
تحكم على انه لا مشاحة في مجرد الاصطلاح فكيف اذا ايد بدليل قال والسنة الطريقة المسلوكة
الى قوله والنفل اقول لما فرغ من بيان الواجب شرع في بيان السنة وهي في اللغة عبارة عن الطريقة
والسيرة يقال سنة فلان كذا اي طريقته وسيرته حسنة كانت او سيئة بدليل قوله عم من سنّ سنة
حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سنّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها
الى يوم القيمة وقد يطلق على العبادة قال الله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا اي لعبادته ويجمع على سنن نحو
السنن واما بفتحة فالمناهج وفي الشرع عبارة عن الطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير الزام على
سبيل المواظبة فالطريقة المسلوكة كالجنس واحترز بقوله من غير الزام عن الفرض والواجب وبقوله على سبيل
المواظبة عن النفل وهذا التعريف للسنة هو التام وما ذكره المصنف دونا فقد لان الفرض والواجب ايضا طريقة مسلوكة
في الدين فلا بد من قيد يخرجهما عن السنة والمراد منه هو ما ذكرنا وانما تركه بدلالة سياق الكلام وهي متناولة
للقولي والفعلي وقد ينصرف السنة الى قول الصحابي ايضا عندنا لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي خلافا للشافعي فانه لا يرى تقليد الصحابة فلا يجعل افعالهم سنة وعندنا تقليد الصحابي حجة فيكون افعالهم سنة

وقيل

وقيل المحقق انه لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كان للنبي عم او غيره من ائمة الدين وانما
الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على ماذا فعنده يقع على سنة النبي صلعم فقط وعندنا يحتمل غيرها
والتمييز بالقراين وحكمها اي حكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لان النبي علم
قد تركها احيانا فلو كانت واجبة لما تركها ونحن نتبعه على الصفة التي فعلها وقال شمس الائمة هو
حكم السنة الاتباع لانه قد ثبت انه عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع
خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين وشعايره كصلوة العيد والجماعة فان ذلك
يقرب من الواجب في العمل لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وما
اتيكم الرسول فخذوه وهي اي السنة نوعان سنة اخذها هدى اي من تكميل الهدى وهو الدين وذكر لان الهدى
عبارة عن سلوك الطريقة المستقيمة وهي صراط مستقيم فيكون اخذها هدى وتركها ضلالا لان ترك الطريقة
المسلوكة وسلوك غيرها هو الضلال كصلوة العيد والاذان والجماعة حتى قال محمد انه يصير مسيئا بتركها
واذا اصر اهل مصر على تركها امروا بها فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح لانا نقاتلهم على الاصرار على ترك
الفرايض والواجبات لانه ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فنحاربون عليه وقال
ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن والثاني من نوعي السنة الزوايد وهي
التي اخذها هدى وتركها لا باس به اي لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسير النبي علم في نومه واكله ولبسه
ومشيه وافعاله المباحة خارج الصلوة فانا لم نكلف لا نطالب باقامتها ولا ناثم بتركها لانه علم فعلها
على مقتضى الطبيعة البشرية وبطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع قال
والنفل هو الزيادة الى قوله واما الرخصة اقول لما فرغ من السنة شرع في بيان النفل وهو في اللغة
عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانه زيادة على المقصود من شرع الجهاد وهو اعلاء كلمة الله
وقهر اعدائه ومنه ايضا سمي ولد الولد نافلة لكونه زايدا على المقصود بالنكاح وهو الولد الصلبي وفي الشرع
يراد بالنوافل العبادات المشروعة لنا لا علينا حتى يثاب بفعله ولا يعاقب على تركه لخلوها
عن صفة الوجوب مع وصف كونها عبادات وانما جعل النفل من العزايم لانه غير مبني على اعذار العباد فيه نظر
في حق العزيمة وايضا في مراعاة اركانه من القيام والقراءة واخواتها وشرايطه كالطهارة والاستقبال ونحوها
على التمام مع شرعيته على الدوام غير مختص بوقت حرج يبيحه فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه حتى جاز قاعدا

مع القدرة على القيام ومؤميًا على الدابة الى اي جهة توجهت مع القدرة على النزول والاستقبال كيلا
ينقطع عنه فائدة بما يشق عليه من مراعاة الشرايط واركانه على التمام فيتركه وانما جعلناه من العزايم مع دخول
الرخصة في وصفه اعتبارًا للاصل لكون الوصف تابعًا له وحكمه اي وحكم النفل انه يثاب المرء على فعله لكونه
عبادة وهي سبب لحصول الثواب ولا يلزم على تركه لخلوه عن صفة اللزوم والسنية ويضمن بالشروع فيه عندنا
حتى يجب عليه المضي والاتمام والقضاء بالافساد خلافا للشافعي فانه يقول لا قضاء عليه لانه متبرع ولا
لزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قربة لله تعالى وصار مسلمًا اليه فعله فيلزمه الاتمام ضرورة صيانة عن
البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا سبيل الى الصيانة الا بلزوم الباقي او القضاء بالافساد
كالمنذور صار لله تعالى تسمية بالقول لا فعلا بالجوارح ثم وجب لصيانته ما صار لله تعالى تسمية ابتداء
الفعل المنذور فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل الذي صار لله تعالى فعله بقاء الفعل اولى لان صيانة الفعل الواقع
قربة اقوى والبقاء اسهل من الابتداء ولذلك تشترط النية لابتداء الصلوة والشهادة لابتداء النكاح دون
بقائها وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاءه والشيوع يمنع صحة الهبة في الابتداء دون البقاء
والبيع بالحصة مفسد في الابتداء دون البقاء ونظائره كثيرة قال واما الرخصة الى قوله واما الاتم
نوعي المجاز اقول لما فرغ من مباحث العزيمة شرع في مباحث الرخصة وبيان انواعها والرخصة
بتسكين الخاء عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وبفتح الخاء قيل
عبارة عن الاخذ بالرخص واختلفت العبارات في تعريفها فقيل الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه
تناقض ظاهر لان الاباحة تناقض الحرمة وقيل هي ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة
بالترخص المشتق منها الموجب للدور غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وقيل الرخصة ما جاز فعله مع
قيام السبب المحرم وهو غير جامع لخروج الرخصة بالترك كترك الركعتين من الرباعية في السفر وترك الصوم فيه
وقيل الرخصة ما شرع لعذر مع قيام السبب المحرم فيعم الفعل والترك ولكنه غير جامع لجميع انواعها
لما سياتي والاولى ان يقتصر على قوله الرخصة ما بني على اعذار العباد ولما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد
واعذارهم مختلفة انقسمت على اربعة انواع الاعذار نوعان من الحقيقة احدهما احق اي ادخل في الحقيقة من الاخر
ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر في كونه مجازا والحصر استقرائي ويمكن ان يقال الرخصة شرعت مع قيام
السبب المحرم فهو الحقيقة ان ترتب على سببه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو القسم الاخر وان شرعت مع عدم

الرخصة

السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الاخر من المجاز ثم اعلم انه يمكن
المناقشة في اصل هذا التقسيم لان التقسيم على نوعين تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان
هذا التقسيم ليس من قبيل الثاني ولا يصلح ان يكون من قبيل الاول لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة
ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاولين بالحقيقة وعلى الباقين بالمجاز اللهم الا ان يراد به تقسيم ما يطلق
عليه اسم الرخصة مطلقا وفيه بعد قوله واما احق نوعي الحقيقة فما رخص مع قيام المحرم والحرمة اي التعامل
معاملة المباح في سقوط المواخذة مع قيام سبب الحرمة وحكمه وهو الحرمة لا انه يصير مباحا لان المحرم وحكمه
قايمين فالقول بالاباحة جمع بين المتناقضين فاندفع بهذا ما قيل حكم المحرم ان كان قائما فالقول بالاباحة
جمع بين الضدين وان لم يكن معه حكمه يلزم تخصيص العلة لانا نختار ان حكمه معه مع سقوط المواخذة ولا
يلزم من سقوط المواخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المواخذة من لوازم الحرمة لينتفي الحرمة
بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يواخذ بها بعفو او شفاعة لا تصير مباحة لعدم المواخذة مثال
هذا القسم ما رخص من اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب بالايمان لعذر الاكراه وافطاره في رمضان
وهو مقيم واتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام كل ذلك بعذر الاكراه وكذا تناول المضطر مال الغير حالة المخمصة
وترك الخايف على نفسه الهلاك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم الاحق في قوله احق نوعي الحقيقة اما ان يكون من
حق اذا ثبت فيكون معناه اثبت في كونه حقيقة واقوى او يكون من قولهم يحق لك ان تفعل كذا فيكون معناه احرى
واولى في اطلاق اسم الرخصة عليه من الاخر وانما قلنا بان هذا القسم احق من النوعين لان الحرمة لما كانت قائمة
مع سببها كان شرع الاقدام عليه من غير مواخذة في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخص بكمال العزائم فلما كانت العزيمة
كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله وانما يرخص اي الاقدام عليه مع قيام المحرم وحكمه في هذا القسم
وهو احق نوعي الحقيقة لان في الامتناع عن الاتيان عما اكره عليه او اضطر اليه اتلاف نفسه صورة
بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه وفي الارتكاب ما اكره عليه او اضطر اليه اتلاف حق الشرع كما في اجراء كلمة
الكفر على اللسان واخواته او اتلاف حق العبد كما في تناول مال الغير صورة لا معنى اذ التصديق بالقلب الذي
هو الركن الاصلي في الايمان باق فيكون حق الشرع غير فايت معنى وان فات صورة وكذا الاحتساب به اي بالقلب
باق معنى بترك الخايف الامر بالمعروف وان فات صورة وفيما عداها اي فيما عدا الاكراه على اجراء كلمة الكفر على
اللسان وترك الخايف الامر بالمعروف مضمون بالمثل وهو القضاء في صورة الافطار والضمان في تناول ماله

خلفه

الغير والجزاء بالمثل في صورة الجناية على الاحرام فكان كالاتلاف معنى لوجود الخلف فبقي الاصل باقيا ببقاء
والدليل على هذا حديث عمار بن ياسر رضي حين ابتلي به وقد قال له النبي عليه السلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان
فقال ان عادوا فعد وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الآية اي لكنه في الامتناع عن فعل ما اكره
عليه او اضطر اليه الصبر على الهلاك المكلف باذل نفسه لاقامة حق الله تعالى او حق العبد صورة فكان ماجورا وذلك لان
حرمة الكفر قائمة لا تنكشف بحال لقيام حق الله وحرمة تناول مال الغير قائمة لقيام حق الغير ولكن رخص بعذر
الاكراه او الاضطرار الى التقديم حقه لاحتياجه فيكون هو بالصبر باذلا نفسه لبقاء حق الله تعالى وحق الغير طالبا
لثواب الآخرة واظهارا للصلابة في الدين فيكون ماجورا وبذل النفس لاعزاز الدين مشروع كما في الجهاد في سبيل الله فكذا
ههنا والدليل عليه حديث خبيب صبر على ذلك حتى صلب وسماه النبي عليه السلام سيد الشهداء وقال في مثله هو رفيقي
في الجنة بخلاف النوع الثاني وهو ما يرخص فيه بعذر اي يعامل معاملة المباح مع قيام السبب المحرم وتراخي
حكمه الى زمان زوال العذر حيث لا يكون فيه باذلا بالصبر وماجورا بل يكون متلفا نفسه آثما ولما كان السبب قائما
كان رخصة حقيقة ولكن لما تراخى حكمه عنه كان هذا القسم دون الاول وهذا لان كمال الرخصة بكمال العزيمة ولما
كان السبب مع الحكم قائما كان اقوى مما تراخى حكمه ونظير قيام السبب مع تراخي الحكم تاجيل الدين فان سبب المطالبة
قائم والمطالبة متاخرة ونظير الاول الدين الحال اذا لم يطالبه صاحبه ومثال هذا القسم فطر المريض والمسافر في
شهر رمضان فانه يستباح بعذر المرض والسفر مع قيام السبب وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى من الاخذ بالرخصة حتى كان
الصوم في رمضان في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لكمال سببه وهو ما ذكرنا وتردد في الرخصة
اي في معنى الرخصة من حيث انه لم يتعين اليسر فيها بل العزيمة تودي اي تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من
وجه من حيث تضمنها اي تضمن العزيمة يسر موافقة المسلمين فان الصوم مع المسلمين في رمضان ايسر
من التفرد بعد مضيه اذ البلوى اذا عمت طابت فكان الاخذ بها اولى مع ان المؤدي عامل لله تعالى في اداء الفرض
والمترخص عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفية فكان الاول اولى قوله الا ان يخاف على نفسه هذا استثناء من قوله
الصوم افضل يعني اذا خاف على نفسه الضعف او زيادة المرض او الهلاك بسبب الصوم او الصبر عليه اذا اكره بالافطار
في السفر او حالة المرض فحينئذ كان الفطر اولى في صورة الضعف وزيادة المرض او واجبا في صورة الهلاك وليس له
ان يبذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا به قاتلا نفسه لما صار مجاهدا به وهو الصوم من غير المقصود وهو اقامة

حق تاخر عنه الى ادراك
عدة من ايام اخر فيكون بالصبر
آثما اذ الافطار لازم في
هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة ح

حق

حق الله لانه مؤخر غير قائم في الحال وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار بخلاف المكره
واخواته يعني بخلاف المكره على اجراء كلمة الكفر والافطار والجناية على الاحرام واخواته كتناول المضطر مال الغير
وترك الخائف الامر بالمعروف في القسم الاول حيث يكون الصابر فيه ماجورا وذلك لان السبب في النوع الاول
قائم ولم يتاخر عنه حكمه فيكون الحق قائما وان رخص في ذلك ما لعذر فكان الصابر على الهلاك مقيما حق الله
مظهرا الطاعة فكان ماجورا كما مر ولان التلف ثمة اي في صورة الاكراه في القسم الاول واخواته يضاف الى غيره
وهو المكره فلا يكون هو مرتكبا المحظور بالامتناع بل مظهرا للصلابة في الدين فيكون ماجورا واما ههنا يعني
في الصوم في السفر التلف يضاف الى نفسه بالاستدامة على الصوم وترك الافطار فيكون حراما لكونه متلفا
لنفسه بلا فائدة ولا اقامة حق هذا اي نظير القسم الثاني كمن دخل دار الحرب للقتال وحده وهو يعلم انه لا يقاومهم
ولا ينكيهم لا يسعه ذلك لان اقامة حق الله تعالى في الجهاد انما هو بقهر اعدائه بكسر شوكتهم وببذل نفسه لا يحصل
ذلك اي اقامة حق الله تعالى في الجهاد بل يصير مضيعا لنفسه من غير نفع المسلمين والنكاية في المشركين فيكون
آثما بخلاف الامر بالمعروف اذا خاف التلف على نفسه مع ذلك اقدم عليه حتى قتل حيث يكون مجاهدا في سبيل الله
ماجورا باذلا نفسه في طاعته لان المقصود بالامر بالمعروف وهو زجر العصاة عن المعصية وتفريق جمع الفسقة
وبه اي ببذل نفسه يحصل ذلك اذ الظاهر انه اذا قتل فيما بينهم يتفرق جمعهم خوفا عما يترتب عليه من المواخذة
بالقصاص ثم لما احس المصنف وروده انه ربما لا يتفرق جمعهم لشوكتهم وسلطنتهم استدرك ذلك بالدليل
الثاني وهو قوله ولان ذلك اي قتل الامر بالمعروف يؤثر في باطنهم بالندامة وخوف العقوبة في الآخرة لاسلامهم واعتقاد
حرمة ذلك وان لم يؤثر في ظاهرهم لشوكتهم فيحصل به المقصود وهو الزجر بخلاف الكفار فانه لا يحصل لهم بقتل
المقدم على قتالهم نكاية في الظاهر ولا اثر في الباطن لكفرهم واستباحتهم قتله بل يحصل لهم التشفي بقتل من يبادر
لقتالهم فافترقا في ذلك واما اتم نوعي المجاز الى قوله ولا يلزم بحسم موسى عليه السلام قوله لما فرغ
من بيان نوعي الرخصة حقيقة شرع في بيان قسميها مجازا وقدم اقواهما فقال واما اتم نوعي المجاز اي اتمهما في كونه مجازا
ما وضع عنا من الاصر اي الثقل والاغلال اي الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة التي كانت على من قبلنا
كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وعدم
جواز الصلوة في غير المسجد وامثالها اللازمة لزوم الغل فان هذا القسم يسمى رخصة مجازا لانعدام سببه وعدم
شرعيته في حقنا وسقوط اصله عنا فلم يدخل تحت الرخصة حقيقة وهو ما استبيح مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن

السبب موجودًا في حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولما كان النسخ بمحض تخفيفا علينا وتيسيرًا لنا كسائر
الرخص تصور بصورة النسخ فسمي رخصة مجازًا للمشابهة الصورية قوله واما الرابع من اقسام الرخصة وهو
ثاني قسمي المجاز منها وانقص من القسم الثالث في كونه مجازًا فما سقط عن العبد بخروج السبب من كونه موجبا للحكم
في محل الرخصة مع بقائه موجبا لحكمه في محل الرخصة مع بقائه موجبًا الا ان الحكم في الجملة في شريعتنا فمن حيث انه
سقط في محل الرخصة اصلا كان القسم الثالث في كونه مجازا ومن حيث ان السبب وحكمه مشروعان في الجملة في شرعنا
اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه كونه مجازا وكان دون القسم الثالث في المجازية ولكن لما كانت جهة المجاز غالبة على
شبه الحقيقة باعتبار ان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها كانت جهة المجاز
اقوى ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا مثال هذا القسم سقوط حرمة
شرب الخمر واكل الميتة عن المكره والمضطر بالاباحة للاستثناء اي المذكور في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه وهذا استثناء من الحرمة وحكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكان حكم الاباحة
وسقوط الحرمة حتى لو قتل بالامتناع عنه يكون ماجورا كالاثم وهذا لانه استثناء من الغضب والعذاب لا من الحرمة
حتى يدل على الاباحة اذا تقدير الآية والله اعلم من كفر بعد ايمانه فعليهم غضب الله ولهم عذاب اليم الا من اكره
فحينئذ ينتفي عنه الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفائهما الاباحة كما ذكرنا لان كلمة من جواب فيكون جوابه وهو
قوله فعليهم غضب الله محذوفا بدلالة السياق وذكر صاحب الكشاف وجها آخر وهو انه استثناء من كلام سابق
وحاصل المعنى انما يفتري الكذب من كفر بالله من بعد ايمانه واستثنى منهم المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى
هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الحرمة وروي عن ابي يوسف ان حرمة شرب الخمر واكل الميتة لا ترتفع في
حالة الاضطرار ولكن رخص له الفعل كما في اكل مال الغير وهو احد قولي الشافعي رضي الله عنه واليه ذهب كثير من العلماء
والمذهب الظاهر عندنا ارتفاع الحرمة واثر الخلاف يظهر فيما لو صبر حتى مات يكون آثما عندنا وماجورًا عندهم
وفيما لو حلف لا ياكل حراما لا يحنث باكل الميتة في المخمصة عندنا ويحنث عندهم واستدلوا بقوله تعالى فمن
اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم اي فمن دعته الضرورة الى تناول هذه المحرمات في مجاعة غير مائل الى
ما ثم منه وهو الاكل فوق سد الرمق فان الله غفور بعفوه له الاكل ما حرم عليه حالة الاضطرار رحيم باوليائه
في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا نقل عن ابن عباس رضي فذكر اطلاق المغفرة على بقاء الحرمة عن انه تعالى دفع
المواخذة رحمة علينا كما في الاكراه على اجراء الكفر على اللسان قلنا اما اطلاق لفظ المغفرة مع الاباحة فباعتبار

والما سقط الحرمة لا
يسعها اي المكره والمضطر
الصبر عنها اي عن شرب
الخمر واكل الميتة حالة
الاكراه والاضطرار
حتى لو قتل او مات بالامتناع
عنها يكون آثما بخلاف
الاستثناء في قوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان حيث لا يدل على
اباحة اجراء كلمة الكفر
على اللسان وسقوط
الحرمة ح

ان

ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يتناول زائدا على قدر الحاجة فيعسر عليه رعاية ذلك
في مثل الحالة فذكر الله تعالى المغفرة لذلك فلا يدل على بقاء الحرمة ولان حرمة شرب الخمر لصيانة العقل
عن الاختلاط وحرمة الميتة للاحتراز عن تعدي خبث الميتة فلم يستقم صيانة البعض بفوات الكل
اذا في فواته فوات فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة لا الصبر لم يصر موديا حق الله تعالى
بل يصير مضيعا نفسه بغير فايدة فكان آثما قوله وسقوط اشتراط العينية بالجر عطفا على
قوله كسقوط حرمة تناول الخمر مثال آخر للقسم الرابع بيانه ان العينية شرط في المبيع بان يكون
في ملك البايع موجودًا في الحال مقدور التسليم لتثبت القدرة عليه ثم سقط هذا الشرط في السلم رخصة
بالتعليل للنهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم حتى لم يبق العزيمة مشروعة ولهذا كانت
العينية في المسلم فيه مفسدة لعقد السلم بعد ان كان مصححًا في غير السلم وذلك لان سقوط هذا الشرط
رخصة للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل اصحاب الدراهم
الى المقصود بحصول الربح فلا يجوز حالا واليه الاشارة النبوية بقوله فليسلم الى اجل معلوم والحاصل
بان هذه الرخصة مجازية من حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعة والرخصة
الحقيقية يشترط فيها بقاء السبب مع الحكم او بدونه ولكن لهذه الرخصة شبه بالحقيقة من حيث ان
العينية مشروعة في الجملة بخلاف الاصر والاغلال فانها ساقطة مطلقا قوله وسقوط غسل الرجل
اي عن الماسح وشطر الصلوة اي سقوطه عن المسافر بالجر ايضا عطفا على ما سبق مثالان آخران للقسم
الرابع فان سقوطهما من قبيل رخصة الاسقاط كسقوط العينية في السلم مع كون الغسل والاكمال
مشروعين في الجملة كما في حالة عدم الخف والحضر كالعينية في غير السلم اما اسقاط غسل الرجل فلعدم
سراية الحدث الى القدم لكون الخف مانعا ولا وجوب بدون الحدث فثبت ان الغسل ساقط وان
المسح شرع للتيسير ابتداء ولا يرد على هذا ما ذكره في الهداية في باب المسح على الخف بقوله لكن من رآه ثم لم
يمسح اخذا بالعزيمة كان ماجورا فهذا اشارة الى انه من قبيل رخصة الترفيه اذ لو كان من قبيل رخصة
الاسقاط لما كان ماجورا لعدم بقاء العزيمة مشروعة فيها وانما لا يرد هذا لان الرخصة قايمة ما دام متخففا
فاما بعد نزع الخفين زالت الرخصة في حقه لزوال سببها فلا يكون حينئذ من ذلك القبيل واما سقوط شطر
الصلوة من المسافر في مذهبنا حتى كان ظهره كفجره دليله الاكمال كما في الفجر ليس له ان يصلي اربعا لان السبب لم يبق

موجبا في حقه الا ركعتين حتى لو لم يقعد في القعدة الاولى فسدت صلوته كما في الفجر وعند الشافعي هو رخصة
من فيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فاتت تقضى اربعا في السفر والحضر في قول وفي آخر يقضي في السفر ركعتين دون الحضر
وذكر في المبسوط القصر عزيمة في حق المسافر عندنا وعند الشافعي رخصة فعلى هذه الرواية لا يكون مسئلة القصر
من قبيل رخصة الاسقاط لانه عزيمة للشافعي قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ
الجناح يدل على انه مباح لا واجب والعزيمة اربع اذ لفظ الجناح يذكر للاباحة دون الوجوب كما في قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء فكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال وعن عمر رضي الله عنه انه اشكلت علي هذه الآية فسألت
النبي صلعم فقلت ما بالنا نقصر وقد امنا ولا نخاف وقد قال تعالى ان خفتم فقال النبي صلعم انها صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقة والمتصدق عليه مخير في قبولها ولا يلزم
القبول حتما ولان هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير منها كما في الصوم والظهر مع الجمعة وكالعبد الماذون
بالجمعة تخير بينها وبين الظهر ولنا عن عمر رضي الله عنه انه قال صلوة المسافر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان
تمام غير قصر على لسان نبيكم ولا تعلق للشافعي بالاية المذكورة اذ المراد بالقصر المذكور فيها قصر الاوصاف وهو
ترك القيام الى القعود وترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف العدو بدليل انه لو علق ذلك بالخوف وقصر الاصل
غير متعلق بالخوف اجماعا بل بالسفر المطلق ونحن قائلون بموجب الآية فان قصر الاوصاف عند الخوف مباح
عندنا لا واجب واما تعلقه بحديث الصدقة فسيأتي بيانه دليل لنا لا علينا قال المصنف وانما جعلنا
قصر المسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فيما ذكرنا من رواية عمر رضي الله عنه انه قال
انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال صلعم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق
بما لا يحتمل التمليك ممن لا يلزم طاعته كعبد مثله لا يقبل الرد لكونه اسقاطا محضا كالعفو عن القصاص فانه
يسقط من غير قبول من عليه ولا يرتد برده اذ الساقط قد تلاشى فلا يحتمل الرد فالتصدق الصادر ممن
يلزم طاعته كالشارع فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى بان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على القبول لانه مفترض
الطاعة فلا يجوز رده ما اثبته كان لنا او علينا كالارث فانه تمليك من الله للوارث فلا يتوقف على قبوله ولا يرتد
برده وقد ثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله وان تصدقوا خير لكم
وقوله فمن تصدق به فهو كفارة له فاندفع بهذا ما قاله الشافعي من ان القصر صدقة فلا يتم الا بقبول المتصدق عليه
لان ذلك فيما يحتمل التمليك فان التمليك يتوقف على القبول فاما فيما لا يحتمل فاسقاط محض وهو غير متوقف على القبول

على ان معنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اي ان الله اسقط عنكم شطر الصلوة وتصدق به عليكم
فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع اذا اعتقدها واحترز بقوله في الصدقة بما لا
يحتمل التمليك لا يقبل الرد عن الصدقة بما يحتمل التمليك حيث يقبل الرد ولا يكون اسقاطا محضا حتى
لو قال رب الدين لمديونه تصدقت بالدين او ملكته اياك فقبل او سكت عن الرد سقط الدين ولو قال
لا اقبله يرتد برده لان الدين يحتمل التمليك من المديون وان لم يحتمل من غيره لكونه مالا من وجه دون وجه
فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك حتى لا يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين وباعتبار
معنى الاسقاط لا يتوقف على القبول صريحا عملا بالشبهين قوله واما المعنى اي الاستدلال بمعنى الرخصة
على كونها رخصة اسقاط فمن جهات احدهما ان الرخصة لطلب العبد ما هو الارفق في حقه وقد تعين اليسر في القصر
فلم يبق الاكمال الا مؤنة بلا فضل ثواب لان ظهر المسافر في الثواب كظهر المقيم لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم
مع فجره وهذا لان الثواب في اداء ما عليه لا في الطول والقصر والثاني ان الاختيار المطلق من غير ان يتضمن
رفقا ربوبية لتعاليه من طلب الرفق فيما يختار فانه يفعل ما يشاء ويختار ما يريد من غير عود نفع اليه او
دفع ضر عنه فلا يليق بالعبودية مثل هذا التخيير لان اختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به وهو جلب
نفع او دفع ضر عنه لاحتياجه اليهما فمن قال بالتخيير بين القليل والكثير من غير رفق به فقد اثبت له اختيارا
يليق بالربوبية دون العبودية ولا شركة للعبد فيها بخلاف التخيير في كفارة اليمين لانه يختار الارفق عنده
بخلاف الصوم حيث لم يجعله رخصة اسقاط كشطر الصلوة لان الحديث ورد في الصلوة بلفظ الصدقة
والنص ورد في الصوم بالتاخير حيث قال فعدة من ايام اخر فبقيت العزيمة مشروعة لبقاء السبب كتعجيل
الدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة في الصوم لان اليسر فيه
اي في الصوم متعارض فان اليسر الحاصل بموافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل بالفطر في السفر فالصوم فيه
يسر من وجه عسر من وجه فاستقام التخيير لطلب ما هو الارفق عنده وهذا الاختيار لائق بالعبد واعترض
على هذين النوعين من المجاز بانه لو كان ما شرع لنا على سبيل اليسر رخصة للزم كون شريعتنا باسرها
رخصة لكونها اسهل من شرع من قبلنا بقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السمحة السهلة فجاز حينئذ اطلاق
الرخصة على جميع شرعنا ولم يقل به احد اجيب بان من شرط اطلاق الرخصة شرعا تحقق العزيمة لكونها
اضافيتان فان كان في محل الرخصة فالاطلاق حقيقي فان كان في غير محلها او كانت في زمان سابق ولم يبق اصلا

فالاطلاق مجازي فما لم يوجد فيه عزيمة تقابلها اصلا لا يجوز عليه اطلاق الرخصة حقيقة ولا مجازا اعلم انهم
لو اطلقوا الجائز قيل هذا الجواب ليس بذاك لان اطلاق الرخصة مجازا على وضع الاصر والاغلال لم يكن لمناسبة بينه
وبين الرخصة حقيقة فباطل وان كان فذاك بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصة على جميع شريعتنا وهو غير مسموع
ولا مناسب لعرف او شرع او اصطلاح وقوله اطلقوا الجائز لان المراد بالجواز الامكان الذي نقيض الامتناع
فمسلم وان كان المراد به في الاصطلاح فممنوع هذا الرد ليس بشيء لانا نختار ان اطلاق الرخصة على الاصر والاغلال
لمناسبة قوله فذاك بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصة على جميع شريعتنا قلنا لا نسلم ذلك بل الفرق ظاهر فان
وضع الاصر والاغلال انما سمي رخصة باعتبار انهما كانا مشروعين على من قبلنا ثم وضعا عنا تخفيفا بشأنه
الرخصة الحقيقية اما جميع شريعتنا فما كانت مشروعة على من قبلنا ثم وضعت عنا تخفيفا بل هو مشروع علينا
ابتداء بعضه على انه امر اصلي غير متعلق بالعوارض فسميناه عزيمة وبعضه متعلق بالاعذار فسميناه رخصة
ولئن سلمنا وجود المجوز للاستعارة فقوله وهو غير مشروع ليس بشيء لانه لا يلزم من الجواز الوقوع وفي قوله يوجب
الجواز منه ما فيه ثم قوله ان كان المراد بالجواز الامكان الذي هو نقيض الامتناع فمسلم هذا ايضا ليس بشيء لانه ان اراد
بالامكان الامكان العام فهو ليس بنقيض للامتناع بل هو اعم منه وان اراد به الامكان الخاص فنقيضه لا امكان
خاص وهو اعم من الامتناع ايضا لو توقف على الوجوب ايضا قال ولا يلزم تخيير موسى عليه السلام الى قوله باب وجوه النظم
اقول لما فرغ من باب الدليل على المطلوب شرع في جواب ما يرد نقضا عليه فقال لا يلزم على الدليل المذكور تخيير
موسى عليه السلام لكونه مخيرا بين القليل وهو الرعي ثماني حجج والكثير وهو الرعي عشر حجج فيما هو من المهر كما اخبر الله تعالى
بقوله ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان فقد خير بين الاقل والاكثر في جنس واحد مع تعين
الرفق في الاقل فلو كان جواز مثل هذا فانتقض بهذا ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان هذا التخيير ليس من هذا القبيل
لان الثمانية كانت مهرا لازما والاكثر وهو الزيادة عليه تتمة اي نفل من موسى عليه السلام كان تبرعا من عنده تفضلا
منه من غير لزوم عليه واليه الاشارة في قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك فلا يكون تخييرا بين الاقل
والاكثر الواجبين وهو غير ممنوع هنا اي مثل هذا النوع من غير لزوم غير ممنوع في قصر المسافر ايضا لانه لان يزيد
على الفرض ويتنفل ما شاء فلا يرد عليه النقض بما ذكر بل هما سواء في الحكم ثم ورد عليه اشكال وهو ان يقال فاذا
كان له التنفل بما شاء فلم منعتم الاكمال فدفعه بقوله غير ان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الفرض حرام اذ في
خلط النفل بالفرض قصدا قبل اكماله ابطال له وهو حرام بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والنفل بركعة مفسد للفرض

اعني ان القصر رخصة اسقاط حتى ظهر ان ... سواء
الا ان ... لم يبق ... الا ركعتين ...
... وخلط النفل بالفرض ... والنفل قبل اكمال الفرض
مفسدا للفرض ... صلى اربعا ... على راس الركعتين ...
... صلوة ... محشي

هنا

هنا اي في مسألة القصر فيمنع اي من التنفل قبله اي قبل اكمال الفرض بالقعدة الاولى لا بعده اي لم يمنع من التنفل
بعد اكمال الفرض بالقعدة الاولى ثم اعلم ان مثل هذا التخيير انما يمنع من الواجبات دون السنن والتطوعات
فلا يشكل عليه قوله فان فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الباقي ان شاء اذن واقام وان شاء
اقتصر على الاقامة لان هذا تخيير بين القليل والكثير ولكنه في غير الواجب قوله ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة
اشارة الى جواب نقض اخر وهو ان العبد الماذون في الجمعة مخير بين صلوة الظهر اربعا والجمعة ركعتين
وهو تخيير بين القليل والكثير من غير تضمن رفق تقرير الجواب انهما اي الظهر والجمعة غيران ولهذا لا يجوز
بناء احدهما على الاخر ولا يجوز اداؤها بنية الاخر ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وبعكسه ويشترط
للجمعة ما لا يشترط للظهر فهما متغايران وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا فيصح
التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لاتحادهما ولهذا صح بناء احدهما على الاخر فتعين الرفق
في الاقل فلا يفيد التخيير رفقا وبهذا اي بالجواب الذي ذكرنا بانه عند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا
يجاب عمن نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعله وهو معسر فخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة
اليمين وهو صوم ثلثة ايام في قول محمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام فانه كان يقول
اولا بانه متعين عليه الوفاء بنفس النذر ثم رجع الى القول بالخيار بين كفارة اليمين وبين عين ما التزم وهذا
اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله
مريضي حيث لا يخير بل يلزمه عين ما سمى لانعدام معنى اليمين فيه وهو التفصيل هو الصحيح ووجه ورود
هذه المسألة نقضا على الدليل المذكور وهو ان يقال تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهو الصوم فينتقض
به ما ذكرتم وانما قيد بكونه معسرا اذ لو كان موسرا يكفر باحد الاشياء الثلثة دون الصوم تقرير الجواب
ان صوم النذر وصوم الكفارة متغايران معنى وان اتفقا صورة لان احدهما وهو صوم سنة الذي هو نذر
قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة لكونه مامورا به بقوله تعالى وليوفوا نذورهم والاخر
وهو صوم ثلثة ايام قربة غير مقصودة لكونه كفارة شرعت زجرا او عقوبة وجبت للغير وهو هتك حرمة
اسم الله وخلف الوعد المؤكد باليمين وعند المغايرة لا يتحقق معنى الرفق في الاقل بل يصح التخيير طلبا للارفق
عنده وفي مسألتنا اي مسألة ظهر المسافر هما اي المقصور والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا يفيد
التخيير شيئا فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش

وهذا اذا كان المعلق
بشرط لا يريد وقوعه
كان ... دخلت الدار
المقصود منه المنع
من الدخول ...
المعلق بشرط يريد
وقوعه ...
يقول ان شفى الله ...
... هو الصحيح
محشي

بخلاف

وقيمة المدبر من غير تخيير بين الارش والقيمة لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير والرق متعين في الاقل
العبد الي بخلاف جناية العبد حيث يتخير المولى بين دفع العبد الى ولي الجناية وبين الفدا كما بالغا ما بلغ وان كان
احدهما اقل او اكثر من الاخر ولا يتعين الاقل لان الدفع والفدا مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر
رقبة فاستقام التخيير لطلب الرفق عنده وهو نظير العبد الماذون في الجمعة يخير بينها وبين الظهر واعترض
على قوله انه يتخير بين الوفا بالنذر وهو صوم سنة وبين صوم ثلثة ايام بانه لا خفا ان وجوب الوفا اولى من
التخيير لان الناذر اوجب على نفسه صوم سنة ان فعل كذا والواجب لا يسقط بشي بغير عذر وايضا التخيير
في الواجب غير جايز اذ التخيير ينافي الوجوب والا لجاز تركه فلا يكون واجبا وايضا لا يخلو من ان يكون معنى
اليمين حاصلا في هذا النذر اولا فان لم يكن فلا يصح ترك الوفا واعتبار اليمين وان كان فيكون هذه الصيغة
مجازا فيه وحقيقة في النذر والجمع بينهما لا يمكن فرعاية الحقيقة اولى اذ لا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة
اجيب بانه لا نسلم ان الواجب لا يسقط بشي اخر اذ يجوز ان يسقط بما اعتبره الشارع مسقطا وقد جعل
الشارع الكفارة مسقطا بقوله النذر يمين وكفارته كفارة يمين قوله التخيير بين الفعل والترك لا التخيير
بين الفعل وفعل اخر فانه يجوز ان يكون الواجب احدهما لا بعينه قوله لا يخلو من ان يكون معنى اليمين حاصلا في
هذا النذر او لا الى اخره قلنا معنى اليمين حاصل فيه لكن بطريق الحقيقة دون المجاز لان مجموع كلامه
يمين لا تعليق والتعليق بالشرط يمين حقيقة لا عرف في ان اليمين بغير الله تعلق الجزا بشرط صالح وايضا
قصد منع النفس عن ذكر الايجاب الحرية ولكن جزء كلامه وهو الجزاء صيغة النذر فاذا اجتمع في كلامه جهتان
فيعمل بايهما شا قيل هذا الجواب ليس بشي لان اليمين التي هي حقيقة لا تخلو من ان يكون مجردة الشرط وهو
قوله ان دخلت الدار او مع جزا وهو قوله فعلي صوم سنة والاول باطل بالاتفاق والثاني اذا جعل قوله ان
دخلت الدار فعلي صوم سنة يمينا بالحقيقة فلا يخلو من ان يعتبر جملة صيغة في هذه الحالة ان يكون مجازا في النذر
او حقيقة فيه بجهة اخرى فالاول يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في استعمال واحد والثاني يوجب القول
بعموم المشترك وقد بان بطلانهما واذا اعتبر بعض صيغته ان يكون مستعملا في النذر مجازا او حقيقة
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ايضا لان جميع الصيغة حقيقة في اليمين وبعضها مستعمل فيه في غيرها وهو
باطل اتفاقا قلنا هو ليس بشي لانا نختار انه يمين بمجموعه يعني الشرط والجزا ونذر بجزئه وهو الجزا حقيقة
فلا يكون قولا بعموم المشترك لانه يلزم ذلك لو كان لفظ واحد بعينه مستعملا في معنيين مختلفين وايضا انما

التخيير في الواجب غير جايز على الاطلاق ممنوع فانه التخيير ثابت في الواجب المخير والتخيير الاولى ينافيه

يكون

59

يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لو استعمل لفظ واحد بعينه لهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان المجموع
غير الجزء فيجوز ان يكون المجموع حقيقة لشي والجزء حقيقة او مجازا لشي اخر من دون لزوم محذور
لما فرغ من اقسام الاحكام
من العزيمة والرخصة شرع فيما ثبت به تلك الاحكام من اقسام القران لتوقف معرفتها على معرفة تلك الاقسام
وهي اربعة اقسام بالقسمة الاولى الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والثاني في وجوه البيان به والثالث
في وجوه استعماله والرابع في وجوه الاستدلال به ووجه الحصر انه يقال التصرف في الكلام اما للمتكلم او للسامع
لعدم الثالث فان كان للمتكلم فاما ان يكون في اللفظ او المعنى وفي اللفظ اما بحسب الوضع او الاستعمال
فكان بحسب الوضع فهو القسم الاول وان او الاستعمال فهو الثالث وان كان في المعنى فهو الثاني وان كان للسامع
فهو الرابع ثم كل واحد من هذه الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام كما سياتي في مواضعه فصارت ستة عشر قسما
اما القسم الاول فان وضع لمدلول واحد فهو الخاص او لاكثر بطريق الشمول فهو العام او البدل فان
ترجح بعض وجوهه بغالب الظن فهو المأول والا فهو المشترك ولما انضم مع هذه الستة عشر
اربعة تقابل القسمين الاولين صار الكل عشرين قسما وقال العلامة معرفة هذه الاقسام
قسم خامس يشمل الكل وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها فبلغت
الاقسام ثمانين قال صاحب الكشف ما ذكره علامة الشارحين من بلوغ الاقسام الى ثمانين مشكل
لان التقسيم على انواع تقسيم الجنس الى انواعه وهو المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة
بين الاقسام وتقسيم الكل الى اجزائه ولا يجوز فيه صدق الكل على كل قسم حقيقة وتقسيم الشي باعتبار اوصافه
كالانسان الى عالم وكاتب وغيرهما ولا بد فيه من ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم
وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره في الخارج وما نحن فيه ليس من قبيل الاول لعدم اشتراك المورد فيه بين الاقسام
اذ لا يحكم على ماخذ العام بانه عام وكذا الباقي بل لا يمكن الحكم عليه بما ذكرنا بانه من الكتاب الذي هو اصل
مورد التقسيم ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا الباقي ولا من
قبيل الثالث لان معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقته وكذا الباقي فلا يمكن التقسيم
بهذا الاعتبار ايضا ولئن سلمنا المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به لا يستقيم
ايضا اذ لا بد من تمييز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم بالقول بان الخاص اربعة

اقسام والعام كلا الى آخر الاقسام وقد تعذر ذكرها هنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد
كل قسم اذ ما من خاص الا وله اسم ماخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه
المعاني ولا يقال التمييز بين المعنيين ثابت عقلا وكفى لصحة التقسيم لانا نقول ذكر المكلف ساقط
في التقسيم ليس ذلك من عادة اهل العلم ولا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية
بهذا الاعتبار فتبين ان التقسيم الى ثمانين غير منحصر بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ فخر
الاسلام ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولا سيما ماخذ على ان في كونها عشرين كلاما ايضا والشيخ لم يرد
بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم ذكر لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك
الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف
بحذف بعض الزوائد وفيه بحث اما اولا فلانه جعل التقسيم المصطلح تقسيم الجنس الى انواعه وهو
ليس كذلك بل المصطلح تقسيم الكلي الى جزئياته اعم من ان يكون جنسا او نوعا او فصلا او خاصة او عرضا
عاما غير مختص بتقسيم الجنس الى انواعه او تقسيم الكل الى اجزائه والتقسيم الثالث الذي ذكره هو
تقسيم النص باعتبار اوصافه فيندرج تحت الاول فلا حاجة الى افراده بالذكر وجعله نوعا ثالثا
من التقسيم واما ثانيا فلان هذه التقسيمات اعتبارية باعتبار العوارض اللاحقة للفظ القرآن الدال
على معناه بانه يقال لما كان القرآن نظما دالا على المعنى اعتبر له بالنسبة الى معناه اربع تقسيمات اعتبارية
كل واحد من تلك الافراد صادقة عليه فانه يقال اللفظ باعتبار معناه اما خاص او عام او مشترك او مأول
او ظاهر او نص الى آخر الاقسام الا انه كان ينبغي ان يقال في القسم الرابع دال او مشير او معبر او مقتضي
لا عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وامره سهل فان المصدر قد يطلق على الفاعل كالعدل على العادل
ثم يمكن ان يعتبر لكل واحد من هذه الاقسام اربع اعتبارات صادقة عليه بان يقال الخاص مشتق
من كذا ومترتب على كذا او مراده في الشرع كذا وحكمه كذا وقس عليه الباقي ففي الحقيقة مورد القسمة
الاعتبارات والعوارض اللاحقة لنظم القرآن الدال على معناه والاعتبارات اللاحقة له امر كلي
فيكون هذا من قبيل تقسيم الكلي الى الجزئيات ولما كانت الاعتبارات وعوارض نظم القرآن بالنسبة الى
معناه جعلت اقساما له لتعلقها والا فالقرآن شيء واحد في الحقيقة كما قسمناه الى كونه امرا او نهيا
واستفهاما وخبرا او غير ذلك بحسب متعلقاته ولهذا ذكر صاحب الكشاف في قوله وانما يعرف احكام الشرع بمعرفة

اقسامها

اقسامها بقوله اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص
والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وقسم آخر سواها يشتمل
على الحقيقة والمجاز بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم
الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالحروف تنقسم مجهورة ومهموسة بجهة ثم الى
رخوة وشديدة بجهة اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى منطبقة ومنفتحة على ما عرف
فلا جرم يجوز كون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ومجازا باعتبارات ولا يجوز كونه خاصا
وعاما ظاهرا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد انتهى كلامه وهو تصريح بان هذه التقسيمات اعتبارية
كل اعتبار من هذه الاعتبارات متميز بذاته او بعوارضه عن اعتبار آخر فيحصل التمييز بذلك بينها وايضا
اشتقاق كل فرد من افراد الخاص يتميز عن غيره بما دونه والذي يؤيد ما ذكرنا في التقسيم باعتبار العوارض
اللاحقة للنظم ما ذكره بعض المحققين من اصحابنا لله دره محققا ما دقه نظرا حيث قال ان الاقسام
في الحقيقة تبلغ الى سبعماية وثمانية وستين قسما وذلك لان البحث العائد الى النظم اما ان يكون الى
المفردات او الى المركبات او اليهما جميعا اما اللفظ المفرد فاما ان يكون له معنى واحد وهو الخاص او اكثر
وحينئذ اما ان يكون بين المعنيين اختلاف لا بالحقيقة وهو العام او بالحقيقة وحينئذ اما ان يكون للفظ
اولوية بالنسبة الى واحد منها او لا يكون الثاني المشترك والاول المأول واما الثاني وهو ما يكون عائدا الى المركبات
فقط اما ان يكون ما هو المقصود من الكلام اولى بالظهور للسامع او لا والاول اما ان لا يساق الكلام لاجله
هو الظاهر او سيق لاجله وهو اما ان يقبل التغيير فهو النص او لا يقبله ويقبل النسخ وهو المفسر او لا يقبله
وهو المحكم وان لم يكن اولى بالظهور للسامع فاما ان يدرك بنفس الطلب وهو الخفي او بالطلب مع التأمل
وهو المشكل او ببيان الشارع وهو المجمل او لا يدرك باحد هذه الوجوه وهو المتشابه واما الثالث
وهو ما ان يكون مشتركا بين المفردات والمركبات فكل مفرد او مركب فاما ان يستعمل على ما وضع عليه عقلا
او وضعا وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد من الوجهين اما ان يكون كثير الاستعمال وهو الصريح او لا وهو
الكناية فهذه الاربعة لكونها مشتركة بين المفردات تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين
ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحدة منها اما من اللفظ قصديا كان وهو العبارة او غير قصدي وهو
الاشارة واما من المعنى ضروريا كان وهو الاقتضاء او غير ضروري وهو الدلالة فهذه معتبرة في كل واحد من

الامر

من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مايه واثنين وتسعين قسما في كل واحد من هذا المبلغ اعتبارات اربعة الوضع
في اللغة والثاني في الشريعة والثالث الحكم المطلوب منه والرابع الترتيب عند التعارض فيصير المبلغ سبعمايه
وثمانية وستين قسما انتهى كلامه فاندفع بهذا ما استبعاد بلوغ الاقسام الى ثمانين ليس بظاهر بل الاقسام
اكثر من ذلك وتعلم التحقيق فيه ان موضوع اصول الفقه فيه الادلة الشرعية والكتاب والسنة منها وهما عربي
بيان فيجب على الاصولي ان يبحث عن العوارض التي تلحق الفاظها لكونها خاصا او عاما الى اخر الاقسام المذكورة
ثم يعرض لهذه الاقسام اعراض اخر فيجب عليه بحثه عنها لكونها مشتقة من كذا الى اخره وهذا المقدار
كاف لتنبيه هذا البحث وتمامه يحتاج الى كلام ابسط منه يطول الكتاب بذكره ولنرجع الى المقصود
فقوله وجوه النظم معناه نوع في بيان طرق اللفظ اراد بالباب النوع ومنه من تعلم باب من العلم
اي نوعا منه ووجه الشي طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه واراد بالنظم اللفظ الا انه في اطلاق
اللفظ الذي هو في الاصل اسقاط الشي من الفم على القران ليس بادب فاختار النظم لذلك وانما قدم بيان
وجوه النظم لان التصرف في اللفظ بالوضع للمعنى مقدم طبعا على ساير الاعتبارات فقدم وضعا قوله
صيغة ولغة قيل هما مترادفان وقيل اراد بالصيغة الهيئة وباللغة المادة فان لكل لفظ معنى لغويا
يفهم من مادة تركيبه كالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التاديب في محل قابل له ومعنى صيغيا يفهم
من هيئته يعني حركاته وسكناته وترتيب حروفه وهو وقوع ذلك الفعل في الماضي وتوحد مسنده وتذكيره
اذ الصيغة من الصوغ الدال على التصرف في الهيئة لا في المادة واعتبر بالفضة فانها كالمادة والصوغ العارض
عليها من كونها خاتما وسوارا وغير ذلك كالهيئة العارضة عليها ولهذا اختلف المعنى المادي باختلاف المواد
كضرب ونصر وفرح واتحد الصيغي باختلاف الصيغ من الماضي والمستقبل والامر مع بقاء المعنى المادي في جميعها
وتمامه معروف في المطولات وقد مر وجه الحصر في الاربعة المذكورة قوله وهو كل لفظ وضع لمعنى واورد عليه ايراد — الخاص
على ذكر كلمة كل في الحد بانها للافراد والحد للحقيقة والجواب بان المشايخ لم يلتفتوا الى تكلفات اهل المنطق
مشهور والاقرب ان يقال ذكر كلمة كل في تعريف الاشيا بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشيا
بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فغير مستبعد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع
بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة ومفعول ما لم يسم فاعله بقوله كل مفعول حذف فاعله واقيم هو مقامه
وغير ذلك ثم قوله كل لفظ كالجنس يتناول المستعملات والمهملات وما يكون دلالته بالطبع كدلالة اح على اذى في الصدر

او

61

او بالعقل كدلالة اللفظ من ورا الحايط على حيوة اللافظ فاحترز بقوله وضع عن المهملات والدال بالطبع او العقل
ووضع اللفظ للمعنى تخصيصه بازائه بحيث اذا سمع او تخيل لاحظت النفس معناه المرتسم في الخيال
والمراد بالمسمى المدلول اعم ان يكون من المعاني او الاشخاص ليتناول الخاص من المعاني كالعلم وغيره والخاص
من غير المعاني كزيد وعمرو ولهذا اقتصر على احدهما ولم يقل المسمى معلوم او لمعنى معلوم كما قاله غيره واحترز
بقوله لمسمى عن المشترك لانه موضوع لمعنيين او اكثر واحترز بقوله معلوم عن المجمل فانه وضع لمعنى غير معلوم
للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عن المجمل لان هذا من قبيل التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام
بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك
فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد بكونه معلوما من حيث الذات
وان دخل فيه الابهام من حيث الصفات ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما للذات
مرقوقة فلا ابهام فيه من هذا الوجه واحتمالها الصفات لا ينافي ذلك واحترز بقوله على الانفراد عن العام فانه
وضع لمعنى معلوم على سبيل الشمول قوله ينتظم خصوص الجنس والنوع والفرد اي تعريف الخاص بما ذكرنا
شامل لانواعه الثلثة من خصوص الجنس كالانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص العين كزيد وهذا لان
الخاص لما كان موضوعا للمعنى الواحد اما جنسية او نوعية او شخصية تناول الكل ولكن الشخص اولى
بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فيكون منفردا ابدا بلا شركة غيره ثم النوع اولى به من الجنس لاختصاصه
بافراد اقل منه وانما يكون الجنس والنوع من قبيل الخاص اذا كانا منكرين او معرفين لا للاستغراق اذ لو كانا معرفين
للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص لانتفاء فرق بين العام والخاص فلا يمكن ان يكون اللفظ خاصا
وعاما وان كانا بالحيثيتين وجعل الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح اهل الفقه والاصول دون اهل
المنطق وهذا لان مقصود الفقها معرفة الاحكام دون الحقايق فاذا وجدوا الفاظا واقعا على كثيرين
مختلفين بالاحكام جعلوه جنسا وان كانوا متفقين في الحقيقة كالانسان انه واقع على الرجل والانثى والخنثى
لاختلاف الاحكام فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص
والتقدم وغير ذلك بخلاف المراة والخنثى يخالفهما في بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقايق
الاشيا فاعتبروا الاختلاف بالحقيقة لكونه جنسا قوله يتناول المخصوص قطعا اي يتناول مدلوله على
وجه يقطع ارادة غير مدلوله بحيث لا يحتاج زيادة البيان لانه بين في نفسه لقطع احتمال غيره عنه ويتبين الحكم اثبات

الثابت وهذا لان البيان اما اثبات الظهور وهو الحقيقة او ازالة الخفاء وهو لازمه فيقتضي سابقة الاجمال وهو منتف
فلا احتمال ويراد بكونه قطعيا معنيان احدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال النقيض والثاني ان يقطع احتمال
غير الناشئ عن دليل والمعنى الثاني اعم وهو اللائق بالمراد ههنا اذ الخاص لا يكون كالمتواتر يكون لغيره فلا يطرد
كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثاني اختلف المشايخ في ان الخاص من الكتاب او السنة المتواترة
هل يوجب القطع بالمعنى الاول او لا فعند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد يوجبه وعند مشايخ سمرقند
ومنهم الشيخ ابو منصور يوجب العمل ظاهرا ولا يوجب اليقين لوجود احتمال المجاز والقطع لا يتصور مع
الاحتمال قال العراقيون احتمال المجاز غير قادح في اليقين لانه لم ينشأ عن دليل فلا يعتبر به و
تحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صالح حقيقة لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هي المحتمل فقولنا
قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال فان لفظ الاسد في قولك رأيت اسدا يقبل ارادة الشجاع مجازا فهذا هو
الاحتمال وارادته هو المحتمل واذا قلنا الخاص يتناول المخصوص قطعا اردنا بالقطع قطع المحتمل لتوقف ثبوته
على الدليل ولم يوجد فينقطع ارادته لا انه لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ له باقية حتى لو انقطع ذكر الاحتمال
ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال دون المحتمل قوله ولهذا اي ولاجل ان الخاص يتناول المخصوص
قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا في نفسه فرع علماؤنا على ذلك الاصل احكاما كثيرة مما عادتهم في بناء الاحكام
على اصولها فقالوا المراد بالقرء المذكور في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الحيض كما هو مذهب
الخلفاء الراشدين دون الاطهار كما هو مذهب مالك والشافعي رحمهما الله وذلك لان الثلثة اسم خاص وضع لعدد
معلوم فلو حملت القروء على الاطهار لا ينقص العدد عن الثلثة لان الطهر الذي وقع الطلاق فيه محسوب من العدة
عندهما وهو بعض الطهر فينقضي العدة به وبالطهرين الاخرين فيصير قرئين وبعضا فيلزم ترك العمل بالخاص
لا يقال لم قلتم انه اذا احتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض
الطهر ليس بطهر اذ لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكتفى في الثالث ببعضه فاذا مضى منه
شيء ينبغي ان يحل لها التزوج وهو خلاف الاجماع ولانه لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر ولم يثبت ان
المراد من الطهر الشرعي المتخلل بين دمين تركا وقول المصنف لانها اي الاطهار لا تزداد اي على الثلثة اجماعا
ليس بمستقيم لان اختيار ابن شهاب من اصحاب مالك ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق لا يعتد به فيجب عليها العدة
ثلثة اطهار اخر كوامل فلا يصح دعوى الاجماع فالاولى ان يقال الطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة

يجب

٦٢

يجب ثلثة اطهار وبعض كما هو اختيار ابن شهاب فيلزم الزيادة على الثلثة وان احتسب كما هو مذهب الشافعي
يجب طهران وبعض فيجب الانتقاص عن الثلثة والثلثة بمنزلة العلم لعدد معلوم لا يحتمل غيره
سواء كان اقل منه او اكثر لا يقال يجوز ان يذكر الثلث ويراد به الاقل كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
حيث اريد شهران وبعض مع ان اقل الجمع ثلثة لانا نقول الاشهر اسم عام لا علم فيقبل المجاز
بارادة البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم فان المراد بالملائكة جبريل عليه السلام فقط فاما
اسماء الاعداد فلا يجوز فيه ذلك لكونها اعلاما والاعلام لا يجري فيه المجاز واعترض بانه لو اريد بالقرء
الحيض يلزم منه ايضا الزيادة على الثلثة فيكون معارضا بالمثل وذلك لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب
تلك الحيضة اجماعا فيجب ثلثة اقراء وبعض واسم الثلثة لا يحتمل ذكره وبان في دخول التاء في الثلثة دليل
على ان معدوده مذكر كما عرف وهو الطهر اذ الحيض مؤنث فيراد به الاطهار دون الحيض والدليل عليه
قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اللام للوقت اي لوقت عدتهن يعني طاهرات من غير جماع اذ ادنى درجة الامر
الاباحة والطلاق في الحيض بدعة فدل على ان العدة بالاطهار اجيب عن الاول بان ذكر الازدياد ثبت ضرورة
وجوب التكميل فلا يعبأ به اذ الحيضة الواحدة اجماعا لا يقبل التجزية فوجب تكميل الاولى بالرابعة
والثابت لضرورة العمل بالمنصوص لا يعد زيادة كتخلل الاطهار والحيض بين الثلثة على اختلاف المذهبين
وهذا الجواب ليس بذاك لان الثلثة اسم خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان باي طريق كان والاقرب ان يقال
احوال المسلمين محمولة على الصلاح فالظاهر من حاله الاتيان بالمشروع وهو الطلاق في حالة الطهر والاحتراز
عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيض والتقريب ما مر وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا ولكن لفظ القرء
مذكر فروعي جانب اللفظ مع جواز الامرين لان عادة العرب شاعت في ان المعدود اذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا
وبالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى من اعتبار المعنى والمراد من قوله تعالى لعدتهن اي قبل
عدتهن اذ الطلاق في سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فانه روى عن سفيان عن عمرو بن دينار ان ابن عباس
قرأ فطلقوهن لقبل عدتهن وقال الزهري وقتادة يطلقها لقبل عدتها وروى طاوس عن ابيه قال
حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها اقلت وما قبل العدة الا طاهر من غير جماع فدل على ان العدة بالحيض
وقال في الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن كما يقول لثلثة بقين من الشهر مستقبلا لثلاث والدليل
عليه قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية واللائي لم يحضن جعل العدة بالاشهر خلفا عن العدة بالحيض

ن

فيكون العدة به هو الاصل وقد قال عليه السلام دعي الصلوة في ايام اقرائك وهي الحيض وقال عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران فقوله تعالى والغسل والمسح الي اخره اي لاجل الاصل المذكور وهو ان الخاص لا يحتمل البيان قال علماؤنا ايضا ان الغسل والمسح لفظان كل واحد منهما وضع لفعل معلوم وهو الاسالة والاصابة في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية فتعليق جواز الوضوء بالنية كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم وبالتسمية كما قال الظاهرية وقيل هو قول مالك بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم وبالترتيب كما قال الشافعي ايضا بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وبالولاء كما قال مالك وابن ابي ليلى والشافعي في القديم لمواظبة النبي عليه السلام على الموالاة لا يكون عملا بالخاص لانه ساكت عنه ولا بيانا له لكونه بينا في نفسه بل يكون زيادة عليه بخبر الواحد وذلك لا يجوز لكونه نسخا وكذلك ايضا قال علماؤنا بان الطواف المأمور به بقوله تعالى وليطوفوا فعل خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت وفي الركوع والسجود المأمور بهما بقوله تعالى واركعوا واسجدوا كل واحد منهما خاص وضع لمعنى معلوم اذ الركوع هو الميلان عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا امالت وركع البعير اذا طاطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر والسجود وضع الجبهة على الارض فتقييد جوازها اي جواز الطواف والركوع والسجود بما عداها اي بما عدا مجرد الدوران والميل ووضع الجبهة على الارض من الطهارة في الطواف بقوله الطواف بالبيت صلوة والطمانينة اي في الركوع والسجود واعتدال الاركان وهو اتمام القيام بينهما والقعدة بين السجدتين بحديث الاعرابي وهو قوله قم فصل فانك لم تصل ترك العمل به اي بالخاص فقوله وتقييد جوازها مبتدأ وقوله ترك العمل به خبره وترك العمل بالخاص لا يجوز بخبر الواحد هذا ما يتعلق بمحل الكتاب واعترض عليه من وجوه الاول ان نص الطواف مجمل لان مجرد الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود ووجب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فلو كان مجرد الطواف مرادا لخرج عن العهدة بدون هذه الشرائط فثبت انه مجمل فيلتحق خبر الطهارة بيانا له اجيب ان التقدير بالسبعة يثبت بالتواتر ولهذا لا يجوز النقص عنها عند ابي حنيفة فرع لكن علماؤنا قالوا احتمل كون التقدير به للاكمال او للاعتداد فيثبت القدر المتيقن وهو كونه شرطا للاكمال ولو كان شرطا للاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر فمنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلم انه غير معتد به كما ذكر

محمد

٦٥ محمد صلى الله عليه فذلك لما روي ان ابرهيم عليه السلام جعل الحجر علامة لافتتاح الطواف فما اداه قبله لا يعتد به كذا في المبسوط ولكن هذا الجواب لا يزيل الشبهة لانه هذا ايضا زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال الطواف في نفسه ليس بمجمل لكونه معلوما وانما الاجمال في حق المبالغة وابتدار الفعل وذلك لان الامر صدر بصيغة التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل كونه من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا به لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح لذلك لانه ليس بمجمل في حقها لان الطواف لا يحتمل الطهارة وصار كالمسح مجملا في حق المقدار فالتحق فعل النبي عليه السلام بيانا للاجمال دون التثليث لان اللفظ لا يحتمله واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فلتمكن النقصان الفاحش فيه لا لعدم الجواز كوجوب صلوة اديت مع الكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة ويرجح كانجبار نقصان الصلوة بالسجدة الاعتراض الثاني انه ثبت عدم جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد فلم قلتم بالوجوب في بعض الصور كتعديل الاركان دون البعض كالنية والترتيب واخواتهما ومن اين وقع الفرق اجيب بانه قد وجد المانع من القول بوجوب النية واخواتها في الوضوء وهو لزوم المساواة بين التبعين مع التفرقة بين الاصلين فان الوضوء احط رتبة من الصلوة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا به في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين الفرع والاصل كذا في الكافي وزاد في الكشف وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير وهذا الجواب ليس بقوي اذ يلزم منه ان لا يكون نفس الوضوء فرضا والا يلزم المساواة بين الفرع وهو الوضوء والاصل وهو الصلوة ويلزم كون الوزير مساويا بالامير وكذا يلزم ان لا يكون التيمم والنية فيه فرضان والا يلزم كون الخلف ومكمله مساويا للاصل وفوق مكمله ويلزم كون نائب الوزير وغلام نائبه مثل الامير وكذا يلزم تعيينه في الصلوة والصوم والزكوة مع الايمان لا يقال قد دلت النصوص في هذه المواضع على فرضيتها فلا يلزم شيء مما ذكرت لانا نقول المراد من ما ذكرتم مانعا للوجوب لا يصلح للمنع اذا كان المقتضي موجودا ولهذا لم يظهر اثره في هذه المواضع وعمل المقتضي عمله فكذا اذا وجد المقتضي للوجوب في النية واخواتها يجب القول به وما ذكرتم من المانع لا يصلح للمنع فوجد المقتضي سالما عن المانع فيعمل عمله وبهذا يظهر ضعف الجواب الذي ذكرتم ولما احس صاحب الكشف بضعف هذا الجواب سكت عن تضعيفه وقال الاقرب الي التحقيق انه ذكر لتفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وظنيهما كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني

تقسيم الادلة باعتبار قطعية الثبوت والدلالة وعدمهما

الفرض

وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة او بالعكس كالاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي فبالاول يثبت
وبالثاني الاستحباب والسنة وبالثالث والرابع الوجوب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل
من القسم الرابع لانه عليه [الصلوة والسلام] امر الاعرابي بالاعادة ثلثا فقال كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله
لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنيه يثبت به الوجوب ولهذا قال
ابو حنيفة رح فيه اخشى ان لا يجوز صلوته وكذا خبر الطهارة وهو قوله [عليه الصلوة والسلام] الا لا يطوفن بهذا البيت محدث من هذا
القسم لتاكده بالنون فاما قوله عليه [الصلوة والسلام] الاعمال بالنيات فمن القسم الثاني لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبارها
فيكون مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عليه [السلام] من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه
ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله شاع في نفي الفضيلة
وكذا دليل الموالاة اذ المواظبة لا يدل على الركنية وانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق ولا يدل عليه
ذلك وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح راسه في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه
فلما كانت هذه الدلايل ظني الثبوت والدلالة يثبت بها السنة دون الوجوب وفيه بحث ياتي ان شاء الله تعالى
والاعتراض الثالث اورد بعض الشافعية بان اكثر هذه العبادات التي جعلوها دليلا مشترك الالزام
لان الصوم الثابت بقوله تعالى ثم اتموا الصيام وبقوله تعالى كتب عليكم الصيام ليس الا نفس الامساك
فيكون خاصا فلو التحقت النية به يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد فلا يكون النية فيه فرضا بل يكون واجبا
فينعقد الصوم بدونها وكذا الصلوة اسم لافعال معلومة واركان مخصوصة فاشتراط النية فيها بخبر
الواحد نسخ الكتاب به فلا يجوز وكون الصلوة فرضا لعينها والوضوء لغيرها لا اعتبار له اذ الكلام في ان
الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فلا معنى لكون احد الفرضين اقوى او اضعف وايضا يلزم على
اصلهم كون القعدة الاخيرة واجبا لا فرضا لثبوته بخبر الواحد وهو اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت
صلوتك ولا يقال ان الصلوة مجملة فالسنة تبينها اما قولا او فعلا فوجوب القعدة الاخيرة والنية
في الصلوة وغير ذلك مدلول عليها بالكتاب اجمالا اذ الخصم يمنع الاجمال ويجري هذا الدليل في ساير الاحكام
بان يقول النية والترتيب فرض في الوضوء بالكتاب اجمالا والسنة بيان له وتعيين الفاتحة فرض بالكتاب
والسنة تبينه اذ لم يرو انه عليه السلم اكتفى عن الفاتحة ولا تركها وكذا النية والطهارة في الطواف وغير ذلك
والتقسيم الذي ذكره صاحب الكشف وجعل خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة لا تدفع شيئا

مما

فريضة

مما اورد به على اصلهم من ان النية في الصلوة والصوم والقعدة الاخيرة يجب ان تكون واجبة لا
اذ لم يثبت شيء من ذلك بقطعي الثبوت والدلالة ليكون فرضا وهو قايل به فالمحكم محاله والرجل بحاله
انتهى ما قاله والجواب عنه ان يقال انما جعلنا النية شرطا في الصلوة والصوم بقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له فانه جعل الاخلاص الذي هو عبارة عن النية حالا للعابدين والاحوال
شروط لا بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والزيادة على الكتاب جايزة بالكتاب فاندفع به جميع
ما ذكر فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجب النية في الوضوء لانه مامور به فيكون عبادة قلنا نقول بموجبه
فان النية شرط لكونه الوضوء قربة وعبادة ولكن الكلام في انها هي شرط لكونه مفتاحا للصلوة فعندنا
لا يشترط لان كونه مفتاحا لها مستغن عن وصف القربة لاستعمال المطهر على ما عرف في موضعه
على انه ليست بعبادة مقصودة واما الكلام في القعدة ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح انها ليست
بفريضة حتى تتم الصلوة بدونها والى هذه الرواية اشار في الهداية بقوله ثم ذكر التشهد يحتمل
القعدة الاولى الثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها السجدة فلا يلزم على هذه الرواية ما ذكر
ولئن سلمنا انه فرض كما هو المشهور فعن قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل في حق ما يتم به الصلوة اذ لم يعرف
بان اتمامها باي شيء يقع فاحتاج الى البيان وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اذا قلت هذا او فعلت
هذا فقد تمت صلوتك فالفرضية يثبت بالكتاب والخبر لحق بيانا للمجمل على ان اتمام الصلوة فرض
وهو معلق بالقعدة ولا يجري هذا الدليل في ساير الاحكام فان امر القراءة ليس بمجمل حتى يجعل
الخبر بيانا له وكذا ساير النصوص المذكورة وقد يجوز ان يكون النص مجملا في حق حكم دون اخر كاية المسح
مجمل في حق المقدار دون غيره ولقايل ان يقول صاحب الهداية استدل بقوله عليه [السلام] انما الاعمال بالنيات
لكون النية شرطا في الصلوة فهو يحتاج الى الفرق ويظهر بذكر انما ذكره صاحب الكشف بان خبر انما
الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال
صاحب الهداية تبع في ذلك شمس الائمة فانه ذكر في مبسوطه كذلك ومن ذلك قوله تعالى
فلا جناح عليها الى قوله وقال محمد والشافعي رحمهما الله ومن ذلك الراي ومن قبيل الخاص
قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والمقصود منه اثبات ان الخلع طلاق عندنا كما هو مذهب
عامة الصحابة لا فسخ كما هو مذهب الشافعي رح واثر الخلاف في انتقاص العدد ولحوق صريح الطلاق

بالمختلعة استدراك فمبني على ان النكاح عقد يحتمل الفسخ لعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ عندكم
فيفسخ بالتراضي بالخلع كالبيع وتمسك المصنف لاثبات المذهب بقوله تعالى فان خفتم اي علمتم او
ظننتم وهو خطاب للحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية بسبب النشوز فلا جناح
عليهما اي لا اثم عليه فيما اخذ ان كان النشوز من جانبها ولا عليها فيما اعطت معنى لا يكون دفعها اسرافا
ولا اخذه ظلما وجه التمسك به انه تعالى بدا في اول الاية بفعل الزوج حيث قال الطلاق مرتان اي التطليق
الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعي ولم يرد به حقيقة التثنية
بل التكرير كقوله تعالى فارجع البصر كرتين نحو لبيك وسعديك وقوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان
تخيير للازواج بعد ان علمهم كيف يطلقون بين امساكهن بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين
التسريح بالجميل بان يؤدي حقها ويخلي سبيلها وقد قيل معناه الطلاق الرجعي مرتان اذ لا رجعة بعد
الثلاث فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية ثم زاد عليه اي فعل الرجل فعل المراة وسماه افتداء حيث
قال الله تعالى فيما افتدت به وتحت الزيادة اي تحت زيادة الله فعل المراة على فعل الرجل والافراد اي وتحت افراد
الله فعل المراة بالذكر كقوله افتدت تقرير ما كان وهو فعل الزوج الذي هو الطلاق ولان الزيادة مقررة للمزيد
عليه ولانه لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا
بطريق الضرورة بان فعل الزوج في هذه الحالة وهي حالة الخلع هو الذي مر اي سبق مرة اي في اول الاية
وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فصار كانه صرح
بان فعله في الخلع طلاق فبطل ان يجعل الخلع الثابت بالافتداء فسخا لان جعله فسخا في هذه الحالة
لا يكون عملا بهذا الخاص المنطوق بل يكون رفعا له لا يقال لو كان الخلع طلاقا لصارت التطليقات اربعا
في سياق الاية لان المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا الوقوع والاية نزلت في الخلع فلا يكون بيانا
للطلاق على مال وقوله فمبني على ان النكاح يحتمل الفسخ غير مسلم بعد تمامه ولهذا لا ينفسخ بالهلاك قبل
التسليم والملك الثابت به ضروري فلا يظهر الا في حق الاستيفاء واما الفسخ بعدم الكفاءة وغيرها فهو فسخ
قبل التمام فكانه في معنى الامتناع واما الخلع فيقع بعد التمام فلا يجعل فسخا بل طلاقا قوله وذكر الطلاق
بحرف الفاء في قوله فان طلقها الى اخره المطلوب منه اثبات ان الصريح يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه
وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده وتمسك المصنف بالاية بان الله

ذكر

ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها وانه اي حرف الفاء خاص وضع للوصل
والتعقيب فذكره عقيب الخلع تصريح بان المختلعة يلحقها صريح الطلاق وصار معنى الاية فان طلقها
بعد الخلع ذكر في الكشف بان هذا مشكل فانه ذكر في التاويلات ان هذه الاية رجعت الى قوله الطلاق
مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين اخرى وذكر في الكشاف ان معناه فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف
بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فهما وصلا بالاية
الاولى وكذا عامة التفاسير ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة اذ كان شرعيتها
ثابتة بقوله او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى الوجهين يجب وصله باول الاية
لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف ولو ترتب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه
لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع
متصور مشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب
والوصل كما هو موجب الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا
على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع ثم قال واجاب الامام البرغري في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة
الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحل له في قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين
المذكورتين في اول الاية لان بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما
فيما افتدت في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة ولا يلزم منه كون الطلاق اكثر من الثلث
ويبقى النص حجة من الوجه الذي ذكرنا والى هذا اشار في الاسرار ايضا الا انه مع بعده عن سياق النظم
ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لانا لو حملناه على الوجه لم يبق حجة في المسئلة الاولى وقد
بينا في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فالاولى ان يتمسك في المسئلة
الاولى بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي صلعم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره انتهى ما قاله وفيه مناقشة فانه يمكن ان يقال انه لا نسلم
ان ما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم بل الامر على العكس لان جعل اية الخلع معترضا واتصال
قوله فان طلقها باول الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتداء ابعد منه مع ان الفاء يقتضي الوصل
والتعقيب ولئن سلمنا بان قوله فان طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان فلا منافاة ايضا لان الافتداء

عبارة عن تخليص نفسها بشيء وانما يحصل لها ذلك من قبل الزوج فلا بد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل اخر
غير ما سبق فيكون الصادر منه هو الطلاق فكل خلع طلاق ولا ينعكس كليًا ولما ثبت ان الخلع طلاق وهو لا يكون
الا بمال فلا منافاة بين الخلع والطلاق بمال وان كان بينهما فرق من وجه اخر وهو ان المال اذا بطل في الطلاق فلا منافاة
بمال يصير رجعيًا واذا بطل في الخلع يبقى بائنًا ولكن هذا الفرق لا ينافي ما ذكرنا ويصح التمسك في المسئلة
الاولى الحاصل ان الطلاق لما كان اعم فقد يكون بمال وغيره وقد يكون بائنًا ورجعيًا والبائن قد يكون
بالخلع او بغيره والحمل على هذا الوجه ابلغ ليكون فيه بيان جميع انواع الطلاق فمقصود ان الطلاق
قد يكون بالخلع وقد يكون بغيره فاذا اتصل قوله فان طلقها بأول الكلام يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب
الخلع وهو المطلوب وان لم يفد وجوب وقوعه بعد الخلع اذ ليس ذلك مطلوبنا ولكن يمكن ان يورد
على كلام البعض سوال آخر وهو انه لا يمكن ان يصرف قوله فيما افتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الاتيان
بالخلع تطليقة بائنة والطلقتان المذكورتان رجعيتان اما على قول من قال بان المعنى ان التطليق
الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الارسال دفعة فكما ذكر بعد قوله تعالى عقيبه
فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان معنى الامساك بالمعروف ان يراجعها لا على قصد المضارة
بل على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان ان يوقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى
تنقضي عدتها وتحصل البينونة فقد اتفق المفسرون بان المراد بقوله الطلاق مرتان الطلاق
الذي يملك فيه الرجعة فلو اريد به الخلع لما صحت الرجعة بكونه تطليقة بائنة قوله وكذا اي مثل
الخاص قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم اي تطلبوا النساء بالمهور الصق الابتغاء وهو الطلب بالمال
اذ الباء للالصاق فلا ينفك عنه وانه اي الابتغاء خاص وضع لمعنى معلوم هو الطلب وذلك اي الطلب
يتحقق بالعقد الصحيح ويجب المال بنفس العقد فتاخر وجوب المال عن الطلب وهو العقد الصحيح
الى زمان استيفاء المطلوب اي الى زمان وجود الوطي كما قال الشافعي في المفوضة لا يكون عملا به اي بالخاص
بل يكون ابطالا له بالراي فالحاصل ان المرأة اذا نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فماتت ولم يدخل
لا يجب المهر عند الشافعي وانما يجب بالدخول وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما
وانما قيد العقد بالصحيح احترازًا عن الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد بالاجماع بل يتاخر الى زمان
الوطي قوله والفرض والكناية اي لفظ الفرض والضمير الذي للمتكلم في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا كل واحد
منها

منهما خاص اذ الفرض في اصل الوضع التقدير فيكون موضوعًا لمعنى معلوم على الانفراد وكون الضمير خاصًا
لذات المتكلم ظاهر فدل المجموع على ان المهر مقدر من جهة الشارع وتقدير الشارع يمنع الزيادة
او النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وذلك
غير معلوم فيكون مجملا وقد بينه النبي صلم بقوله لا مهر اقل من عشرة فمن لم يجعل اقل المهر مقدرًا
عشرًا وجعل تقديره موكولا اي مفوضًا الى رأي الزوجين كما جعله الشافعي فقد ترك العمل بالخاص
ذكر في الكشف للخصم ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك بين التقدير والايجاب والابانة
والقطع قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها في قول غيره واحد من المفسرين اذ هو خاص في
القطع حقيقة على ما قال في الكشاف في صورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل
الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع من الغير فكان مجازًا فيهما ثم على التقدير
حمله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب
يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب عليهم
كوجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم
في حق الاماء لانه لم يقدر على المولى للاماء شيئًا ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة
الايجاب لا صلة التقدير يقال فرض عليه اي اوجب ولا يقال عليه فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على
الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر ابطالا انتهى كلامه ذكر هذا ولم يذكر له جوابا فسكوته دليل على
انه مشكل ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب بما ذكرتم من الترجيح ولكن المطلوب حاصل على ذكر التقدير
ايضًا لانه يصير التقدير حينئذ هكذا قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغيره ذكره ولكن كل معلوم مقدر
فيكون مقدرًا عند الله وذكر مجمل في حقنا فبينه النبي صلم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر
مما اوجب الله تعالى ايضا غير معلوم فيكون مجملا قد بينه النبي صلم فلا يجوز النقض عما بينه واما كونه مشتركًا
فقد اندفع بما قال في الكشاف لانه دائر بين كونه مشتركا وحقيقة في بعض ومجازا في الباقي فالحمل على المجاز اولى
قال محمد والشافعي وقال محمد والشافعي الى قوله العام ينتظم جمعًا
عطف على قوله ولهذا قلنا اي لاجل ان الخاص بين في نفسه لا يحتمل البيان قلنا كذا وقال لكذا وحاصله ان وطي
الزوج الثاني يهدم ما دون الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو مذهب جماعة من الصحابة رضي وعند محمد والشافعي

لا بعدمه وهو قول عامة ايضا اذ الاختلاف واقع بينهم والخلاف فيما بينهم والخلاف فيها بناء على ان
اصابة الزوج الثاني في الطلقات الثلث مثبت للحل الجديد كما هو مذهب ابي حنيفة ومن وافقه او هو
غاية للحرمة الثابتة بها فقط لا اثبات كما هو اختيار محمد ومن وافقه استدل محمد ومن وافقه بان الله تعالى جعل
الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها اي للغاية وهي كلمة حتى في قوله فان طلقها اي الثالثة فلا تحل
له اي المطلق الثالثة من بعد اي من بعد الثالثة حتى تنكح اي تتزوج المطلقة زوجا اي رجلا آخر وانما
سماه زوجا باعتبار ما يؤول اليه واذا ثبت انه غاية ولا وجود لها قبل المغيا لان غاية الشيء بمنزلة
بعضه فلا ينفصل عنه والا لم يبق بعضه حقيقة بل باعتبار ما كان فكان وجوده اي وجود الزوج الثاني
كعدمه في هذه الحالة وهي قبل وجود المغيا وهو الثلث اذ الغاية تلغو قبل وجود المغيا ولهذا لو حلف
لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يعتبر في حق اليمين حتى لو كلمه
في رجب قبل الاستشارة حنث لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبله فصار وجودها
كعدمها فلا يصير الزوج الثاني هادما لما دون الثلث مثبتا حلا جديدا فقد ترك العمل بالخاص اذ لا
تاثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية فيثبت الحكم فيما بعدها بالسبب السابق وهو كون من بنات
آدم خالية عن اسباب الحرمة كما في الايمان الموقتة ينتهي الحرمة بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق و
كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعده بالاباحة الاصلية قوله وقال الشافعي
في القطع خاص الى اخره هذا ايضا عطف على ما سبق اي لاجل انه الخاص كذا قال الشافعي ان المامور به في
اية القطع وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا القطع وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الا
ولا ينبئ عن ابطال العصمة بل فيه اعتبارها اذ القطع كان لها فانى يكون ابطال العصمة عملا به اي بالخاص
المذكور وهو القطع وكلمة انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اي لا يكون ابطال العصمة عن المال عملا به
بل يكون زيادة عليه بالراي او بالخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه وتحرير موضع
ان عندنا حكم السرقة القطع ونفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او
استهلكه لا يضمن في رواية الحسن عن ابي حنيفة يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي القطع لا ينفي الضمان
قوله قلنا اشارة الى الجواب عما سبق من المسئلتين اما الاولى وهو ان الزوج الثاني انما جعلنا مثبتا
حلا جديدا فاستدلالا بقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وبحديث رفاعة الآتي ذكره لا بالنص فلا يرد

عليا

علينا ما ذكرتموه وحاصله ان جمهور العلماء سوى سعيد بن المسيب اتفقوا على ان الوطي شرط للتحليل
لكنهم اختلفوا في ان الوطي ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فالاكثر على انه ثابت بالسنة وقال طائفة انه
ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطي فيحمل عليه الا انه اسند الى المراة باعتبار التمكن مجازا كالاسناد
الزنا اليها في قوله الزانية ولا يمكن حمله على العقد لانه قد استفيد بقوله زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا
للعقد وذكر النكاح للوطي اذ فيه تقليل المجاز وهو المجاز في الاسناد فيجب اعتباره وتمسك الاكثر بان النكاح
وان كان حقيقة في الوطي غير انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المراة لان المضاف اليها العقد دون الوطي
لكونها موطوءة لا واطئة واضافة الزنا اليها ليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام منها كما انه اسم
للوطي الحرام منه ولهذا انتعلق الحد به ولا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت وهو دليل الحقيقة ولئن سلم ان المراد
به التمكين فلا يحصل المقصود اذ الحل متعلق بالوطي ولا يلزم من التمكين الوطي لا محالة فثبت انه ثابت
بالسنة التي ذكرناها ووجه التمسك به انه عليه السلام سماه محللا وهو حقيقة فيمن يثبت الحل كالمحرم فيمن
يثبت الحرمة فكان مثبتا للحل اينما وجد وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر وفيما دونه بالطريق الاولى فان قيل سلمنا
انه مثبت للحل ولكنه يقتضي ذكر عدم الحل اذ اثبات الثابت محال والحل هنا ثابت لان زواله متعلق بالثلث
فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء العلة والشرط واعتبر بالوضوء وغيره قلنا الحل
وان كان ثابتا لكنه ناقص لوجود المنقص وهو الطلقة والطلقتان ولهذا لا يملك تجديد العقد مرتين
بعدها وقبلها يملك فكان الزوج الثاني متمما له وكان اثبات ما ليس بثابت والحاق اللعن بالمحلل لا يمنع
الاستدلال ذكر لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو التحليل ان شرطه او لقصده
تغيير المشروع انه لم يشترط فيه لان النكاح مشروع للتناسل وهو قصد غيره وهو قضاء الشهوة بدليل
قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلاق واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه سبب لمثل هذا النكاح والمسبب
شريك المباشر في الاثم والثواب والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح
بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار والمحلل له مباشرة ما يتنفر عنه الطبع من عودها اليه بعد
مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن وهو لا يليق بمنصب الرسالة في حق الامة فانه لم
يبعث لعانا قوله وحديث امراة رفاعة وهو ما روي ان امراة رفاعة قالت للنبي عليه السلام ان رفاعة طلقني ثلثا
وتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي فما اجد معه الا كهدبة ثوبي فقال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة

فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وجه التمسك به انه عليه السلام ذكر العود وترك
لفظ الانتهاء الشبيه هو مدلول حتى تنكح وفيه اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل لان العود هو الرجوع
الى الحالة الاولى وهي كانت حلا فصح ان العود حل والعسيلتان كنايتان عن العضوين لانهما مظنتي
الالتذاذ وانما صغرتا بالتاء لان الغالب في العسل التانيث وقيل انما انث لانه اريد العسلة وهي القطعة
منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة وفي ذكر الذوق اشارة الى انه الشبع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التصغير
اشارة الى ان القدر القليل كاف قوله وهذا مشهور اشارة الى الجواب عما يقال النص ساكت عما
ذكرتم فيلزم من الزيادة عليه بخبر الواحد فلا يجوز فقال هذا الحديث مشهور وليس من اخبار الاحاد فيجوز الزيادة
به اصلا ووصفا اي في اصل الوطي وصفته وهو كونه محللا فيما سكت عنه الكتاب وهو الوطي اصلا ووصفا اذ
الكتاب لم يتعرض للوطي ولا للصفة بل هما ثابتان بالحديث وما ثبت الاحلال به الا بصفة التحليل فقد ابطلتم
هذا الوصف بما هو ساكت عنه وهو نص الكتاب فكان الطعن عايدا عليكم قال بعض الشافعية ولي على مسألة
الهدم اشكال من جهة الحكم وبيانه موقوف على مقدمة وهي ان تعليق طلاق الاجنبية بغير الملك لا يجوز بالاجماع
حتى لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوج بها فدخلت الدار لم تطلق لعدم الاضافة الى الملك او سببه
ولا بد من واحد منها هذا لفظ الهداية وانه اذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت
بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلث تطليقات ويهدم الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا بعينه لفظ الهداية ايضا وهي المسألة المشهورة بالهدم وانه اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتين وتزوجت بزوج آخر ودخل ثم عادت الى الاول ودخلت
الدار طلقت ثلثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا ايضا لفظ الهداية وهو محل الاشكال لان الواقع من الطلقات
الثلث لا يخلو اما ان يكون من الطلقات الثلث الباقية بالنكاح الاول او بالثاني او بعضها بالاول وبعضها بالثاني
والاقسام الثلثة باسرها باطلة اما الاول فلان الثنتين منها وقعتا بالتنجيز فلم يبق من طلقات النكاح
الاول الا واحدة ومن المحال ان يقع الثلث بدخول الدار على من لا يملك عليها الا واحدة واما بطلان القسم الثاني
فظاهر لان استفادة الثلث ما كانت الا بالنكاح الثاني اذ هو المفروض والتعليق بدخول الدار قبل النكاح
الثاني الموجب لتمليك الطلقات باطل كما ذكرنا في المقدمة الاولى وكون المرأة حال التعليق في حالة نكاح لا تاثير له
بالنسبة الى هذه الطلقات الواقعة اذ ليست من ثمرات ذلك النكاح وتاثيره بالنسبة الى ذلك النكاح لا غير

واما بطلان القسم الثالث فظاهر ايضا لانه لم يبق من الطلقات الثلث من النكاح الاول الا واحدة
اذ الفرض انه نجز ثنتين وتلك الواحدة هدمها النكاح الثاني والدخول فيه ومن المحال ان يقع ما انهدم
اذ الوقوع يقتضي الوجود والانهدام يقتضي الانعدام فلا يمكن الجمع بينهما على انه اي مقدار من الطلقات
الثلث المستفادة بالنكاح الثاني يضم الى تلك الطلقة ليكون ثلثا تقع بدخول الدار فيستلزم وقوع
الطلاق بدخول الدار قبل ان يملك النكاح وهو باطل لا يقال ان المراد بالعود الى الطلقات الثلث تكميل
ما بقي من النكاح الاول الى الثلث بالنكاح الثاني لانا نقول هذا سخف من القول اذ نص الامام بهدم الباقي
الى الطلقات ثلث بالنكاح الجديد ومع هذا لا يجدي فايدة نفعا لانه حينئذ يجب ان تقع طلقة واحدة لانها
لم يبق من النكاح الاول الا تلك والطلقتان الاخريان من حصة النكاح الجديد لا يمكن ان تقع بالتعليق بدخول
الدار في غير هذا النكاح على ما بينا وفتشت من الحنفية محقق النقض والاستكشاف عن توجيه المذهب
فما وجدت من محقق وجه الاستكشاف فضلا من ان يجيب او يحقق ما يقرب من الجواب والله اعلم
بالصواب انتهى ما قاله وهو كلام ساقط والتشنيع عايد عليه وبيانه ايضا موقوف على مقدمة مذكورة
في الهداية فهو حفظ شيا وغابت عنه الاشياء وتلك المقدمة هي ان صحة الكلام باهلية المتكلم الا ان الملك
يشترط حالة التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فيصح اليمين وعند تمام الشرط
لتنزل الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك والحال فيما بين ذلك حال بقاء اليمين فيستغني عن قيام الملك اذ بقاؤه بمحله
وهو الذمة فاذا تقررت هذه المقدمة انحل الاشكال الذي اورده فانه قد وجد الملك في المسئلة المذكورة
وقت التعليق ووقت وجود الشرط ايضا وان انتقض فيما بين ذلك وهو لا يضر اذ انعدام الملك بالكلية فيما
بين ذلك لا ينافي بقاء التعليق فالانتقاض اولى وليس هذا من قبيل تعليق طلاق الاجنبية بدون الاضافة
الى الملك او سببه اذ الملك ههنا موجود في الحالين فهذا الوهم الذي عرض له في غاية الفساد حيث جعله
من قبيل التعليق بغير الملك او سببه وبطل ايضا تقسيمه الى ما ذكره من الاقسام الثلثة وابطالها
اذ الشرط قيام الملك حالة التعليق وحالة وجود الشرط مطلق اعم من ان يكون بالنكاح الاول او بالثاني او بهما
لحصول المقصود وزوال النكاح الاول وما دون الثلث لا يبطل التعليق لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها
على ما عرف لان المحل باق بعد الثنتين فان المحلية باعتبار صفة الحل وهي قائمة فيبقى اليمين ثم قد استفاد
من جنس ما كان انعقد عليه اليمين فيسري اليه حكم اليمين كما لو هلك مال المضاربة الا درهما يبقى عقد المضاربة

على الكل حتى لو تصرف وربح يحصل جميع راس المال بخلاف ما لو هلك الكل وكذا نصاب الزكوة يبقى بهلاك
البعض اذا كمل في طرفي الحول قوله من المحال ان يقع ما انهدم اذ الوقوع يقتضي الوجود الى آخره هذا انما
وقع له بسوء تصوره للهدم فانه زعم ان الزوج الثاني يهدم ما بقي من الطلقات وهو ليس كذلك بل الزوج
الثاني يهدم ما وقع من الطلقة فيجعلها كان لم يكن لا انه يهدم ما بقي قوله واما القطع استدلالا
بتسميته جزاء الى اخره هذا اشارة الى الجواب عما ذكره الشافعي لو بان القطع خالص فلا يكون ابطال
العصمة عملا به تقريره ان ابطال العصمة ثبت بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا والاستدلال به من
وجهين الاول بتسميته اي بتسمية الله تعالى القطع جزاء وانه اي الجزاء يدل على كماله لانه ماخوذ من جزى
بالياء اي قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال الشاعر وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع
السوابغ تبع اي احكمهما واتمهما فعلى هذا اصله جزاي بالياء غير انها قلبت همزة لوقوعها بعد الف
متطرفة او هو ماخوذ من جزاء بالهمزة اي كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا
يكون الهمزة اصلية واذا دل لفظ الجزاء على الجناية ولانه كمال المسبب باعتبار كمال سببه ولا كمال مع
قيام حق العبد اذ الاضافة اليهم اي اضافة ملك الاموال الى العباد ضرورة حاجتهم لانهم اصلهم
في المالكية لكونهم عبيدا والاصل فيهم عدم الملك فكانت الاضافة اليهم ناقصة والحرمة لما كانت بناء
على هذه النسبة كانت ناقصة ايضا فلا بد من انتقال العصمة الى الله ليصير الاضافة والحرمة كاملتين
صالحتين لكونهما سببا للعقوبة فاذا لم يبق معصوما لحق العبد بل يكون معصوما لحق
الله تعالى او لانه لو بقي حق العبد يصير حلالا لعينه حراما لغيره وهو حق العبد اذ مع بقاء حقه
وعصمته لا يكون حراما لعينه فبقي مباحا بالنظر الى ذاته كالغصب فيؤدي الى انتفاء القطع
لان الاباحة الذاتية تصير شبهة في سقوط الحد وما يؤدي الى انتفاء القطع الثابت بالنص
فهو المنتفي لكونه مستلزما لابطال ما ثبت بالنص فيكون منتفيا والوجه الثاني ان الجزاء
المطلق في معرض العقوبات اسم لما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه هو المجازي المطلق
ولهذا سميت دار الاخرة دار الجزاء لانه هو المجازي وحده فيها واذا ثبت ان القطع حق الله خالصا
كانت الجناية واقعة في حقه على الخلوص ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية اليه وهي لما
ومتى تحولت اليه لم يبق للعبد والتحقق في حقه بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر فلم يجب الضمان رعاية

لحقه

لحقه وقد استوفي بالقطع ما وجب لحق الله فلا يجب عليه شيء اخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل
على بقاء عصمته كالخمر المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة لان الرد للملك لا للعصمة والضمان
للعصمة لا للملك فان قيل لا نسلم ان العصمة واحدة بل فعله لاقى عصمتين عصمة لله لكون المال محترما لحقه
لوجود النهي فيجب القطع لذلك وعصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان لاجله
كما في قتل المسلم خطأ يجب الدية مع الكفارة وكما في قتل الصيد المملوك في الحرم يجب القيمة مع الجزاء وكما في شرب
خمر الذمي يجب الضمان مع الحد فيكون كل واحد جناية بنين قلنا الجناية هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة
وقد تحولت الى الله والجناية الواحدة متى وجبت جزاء لفعل لا يوجب بدل المحل كقطع اليد قصاصا لا يجب
معه بدل المحل وهو الارش بخلاف النفس فان فيه حقين حق الشرع وحق العبد فوجب بالجناية
على حق الله تعالى الكفارة وبالجناية على حق العبد الدية وكذا وجب الجزاء بقتل الصيد لهتك حرمة
الحرم والضمان باتلاف مال الغير وكذا وجب الحد بشرب الخمر لحق الله تعالى والضمان لحق الذمي والفرق
بين الاستدلالين ان الثاني استدلال باطلاق لفظ الجزاء والاول استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما
يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا واستدل
شمس الائمة في المبسوط بوجه اخر فقال لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبنا
معه الضمان يصير بعضه فكان نسخا لما هو ثابت بالنص قوله ولا ضرورة في جواب عن سوال مقدر
وهو انه يقال الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم لاعتبار
الشبهة في الملك ثم لم يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد
ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضي نقل العصمة الى الله فكان له ولاية التضمين اذا كان هالكا فمن اين وقع
الفرق تقرير الجواب من وجهين احدهما ان الجناية تقع على المال والنقل انما يثبت ضرورة تكامل الجناية والعصمة
وصف المال لانها عبارة عن كونه حرام التعرض فينتقل ما هو اوصافه وهو العصمة دون الملك اذ هو من اوصاف
المالك لانه عبارة عن القدرة على التصرف والقدرة صفة القادر فلا ينتقل لان الملك ليس بمحل الجناية فلا
ضرورة في نقله تقرير الوجه الثاني ان انتقال العصمة ضروري لان بقاء العصمة لحق العبد ينافي كونه
حراما لعينه على ما مر فلا بد من انتقالها بخلاف الملك لان بقاءه لا ينافي حرمة عينه كعصير المسلم اذا تخمر
فانه حرام لعينه وان كان مملوكا فلا ضرورة في انتقال الملك فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك

صفة المالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق
قلنا تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدي كالضرب مثلا تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير
ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان
الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التاثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد
منها لغة مناسب له لا محالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون المقصود
تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول دون الفاعل كما اذا بني للمفعول ثم المقصود من شرع العصمة التعلق
بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه كون المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان
كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول واذا
ذكر من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلذلك جعلوا العصمة صفة المال
والملك صفة المالك كذا في الكشف ثم اعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع
لماس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء
لان ما يجب لله تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفي القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى
فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا اندفع ما يقال متى
انتقلت العصمة حقا لله تعالى ان قلتم قبل السرقة ففيه سبق الحكم على السبب وان قلتم بعدها فهذا غير مفيد
لان السبب صادف محله محترما حقا للمالك وان قلتم مع السرقة فهو باطل ايضا لان السرقة وقت الوجود ليس بموجود
فكيف يثبت حكمه ويمكن ان يقال ايضا نختار انها انتقلت قبيل السرقة متصلة بها لينعقد موجبة للقطع
ويجوز سبق الحكم على السبب اذا كان الحكم شرطا لصحة ذكر السبب كما في قوله اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت
يثبت الملك بمقتضى العتق سابقا عليه ضرورة صحة العتق كذا ههنا ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا فلا
يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتلفه غير
السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة
فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل فان قيل لما انتقلت العصمة الى الله تعالى ولم يبق حقا للمالك كان ينبغي ان لا يشترط
فيه دعوى المالك ويثبت من غير دعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر قلنا تعيين المالك ليس بشرط
بعينه بل ليظهر السرقة فيه بخصومته عند الالزام ليتمكن من الاستيفاء فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية

لا غير ولهذا لو وجد الخصم بلا مالك كان كافيا كالمكاتب ومتولي الوقف والغاصب والمستعير والمستودع
والمضارب والمرتهن فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر
قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب
في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما
قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه فان قيل القطع شرع لصيانة حق
العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع القول به لئلا يلزم عود الموضوع
بالنقض قلنا ان كان فيه ابطال صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لان الزجر فيه اتم فانه متى عرف السارق
بانه يقطع يده بالسرقة ينزجر عنها لا يقال العصمة عرض لا يقبل الانتقال فكيف ينتقل من العبد الى الرب لانا
نقول الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر للحاجة الى البقاء ولهذا يبقى الى اكثر من زمان   العام ينتظم

العام

جمعا من المسميات الى قوله واذا سقط احتمال خصوصه   لما فرغ من مباحث الخاص شرع في مباحث
العام والكلام فيه في حده وحكمه قبل الخصوص وبعده وفي الفاظه اما حده فهو ما ينتظم جمعا من المسميات
فكلمة ما كالجنس لانه عبارة عن اللفظ وهو شامل للعام وغيره واحترز بقوله ينتظم عن المشترك فانه لا ينتظم
معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء واحترز بقوله جمعا عن التثنية فانها ليست بعامة وعن اسماء الاعداد
فانها لا تشتمل بل مدلول كل اسم خاص لا يدل بالمطابقة الا عليه وايضا يقتضي ان يكون غير محصور والاعداد
محصورة واشار ايضا بقوله جمعا الى ان الاستغراق ليس بشرط للعموم كما هو مذهب العراقيين من مشايخنا
وعامة الشافعية واثر الخلاف في الجمع المنكر فانه ليس بعام عندهم وفي ان العام اذا خص منه شيء لا يجوز
التمسك بعمومه عندهم لانتفاء الاستغراق الذي هو شرط العموم وتوهم بعضهم من قوله جمعا بالتنكير ان العام
لا يتناول جميع الافراد عند عدم المخصص وهو ليس كذلك فانه عند الاطلاق شامل للكل كما ينطلق لعدم المانع
واحترز بقوله من المسميات عن التسميات كما اختاره ابو زيد حيث فسر الاسماء بالتسميات واحترز
ايضا بقوله من المسميات عن المعاني فان العموم لا يجري فيها عند المتاخرين من مشايخنا وقد بالغ فخر الاسلام
في تخطئة الجصاص حيث قال بعموم المعاني ونسب قوله او المعاني الى السهو واختار صاحب البديع على عكسه
حيث جعل العموم من عوارض المعاني حقيقة وليس هذا المكان في تحقيقه قوله وحكمه لما فرغ من بيان حده شرع
في بيان حكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به التوقف عند بعض الفقهاء في حق العمل والاعتقاد حتى يقوم الدليل

على العموم او الخصوص ويسمون الواقفية لانه اي العام مجمل فيما اريد به اذ الاستغراق ليس من موجباته ولهذا يؤكد
بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذكر لعدم الفائدة فيكون المراد منه جمعا من المجموع وهو غير معلوم لان
اعداد الجمع مختلفة اذ الثلثة وما فوقها جمع حقيقة وليس بعضها اولى لاستواء الكل في معنى الجمعية ولا يمكن معرفته
بالتامل في الصيغة فيكون مجملا فيجب التوقف فيه ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى قال لهم الناس ان الناس
الاية المراد منه نعيم بن مسعود والناس الثاني اهل مكة فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فلا يعرف احدهما الا
بالدليل فيجب التوقف وعند بعضهم يثبت به اي العام اخص الخصوص وهو الادنى وهو الواحد في اسم الجنس والثلثة
في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى قيام الدليل لانه هو المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة بالاتفاق
ولا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل بالمتيقن وعند الشافعي في العام
يوجب الحكم فيما يتناوله لا على اليقين والقطع بل على سبيل الظن والاحتمال واليه ذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا
ورئيسهم ابو منصور لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه ولا قطع مع هذا الاحتمال فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس والخاص قطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا اذا دل القرينة على خلافه فلو جاز
ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع لان خطابات الشرع اكثرها عامة والاحتمال الغير الناشي
عن دليل لا يعتبر فيسقط احتمال الخصوص فيه اي في العام كما سقط احتمال المجاز في الخاص والجامع كون الاحتمالين غير ناشي
عن دليل وان ارادة المخصوص امر باطن لا يمكن الوقوف عليه كما ان ارادة المجاز كذلك فقبل ظهور دليل المخصوص وقرينة المجاز
يكون موجبهما قطعيا وارادة الامر الباطن لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب فيكون ساقط العبرة وانما اكد بكل
لينقطع عنه احتمال التخصيص فيبقى محكما لا يبقى احتمال اصلا فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام ايضا
مع احتمال آخر فيه وهو احتمال التخصيص فيكون الاحتمال فيه اكثر فيجوز ان يؤثر في رفع القطع قلنا لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد
بلا قرينة مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها فلا يصلح للترجيح قوله وانما يستعمل العام في الثلثة
بطريق الحقيقة الى اخره اشارة الى جواب من قال بان اخص الخصوص متيقن وتقريره ان استعمال العام انما
يكون بطريق الحقيقة وانحصار الافراد فيها باعتبار ان الثلثة جملة افراد العام لا باعتبار انها ثلثة فان عند العراء
عن القرينة يراد به جميع الافراد لان العام حقيقة في الشمول لانه موضوع له والثلثة اما مجاز دفعا للاشتراك او
حقيقة قاصرة على حسب الاختلاف المشهور فيه فعند الاطلاق لا يراد به الا الحقيقة الكاملة اذ مطلق الكلام

لحقيقة

لحقيقة حتى يقوم دليل على مجازه فظهر بذلك ايضا ضعف قول الواقفية فانه لا اجمال مع كون الحقيقة معلوما
هذا هو الدليل المعقول واما المنقول فان الامة اجمعت على تعميم الحكم بتعميم الصيغة فان السلف وهم
الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين قد احتجوا بالعمومات وقالوا بعموم الحكم لعموم الصيغة من غير توقف
ولا حمل على الادنى كتحريم البنات والامهات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ووجوب التربص
على المطلقات بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فلو كان مذهب الواقفية ومن قال
بالادنى حقا لما ساغ لهم الاحتجاج على ذلك وكذلك اشتهر عن عامة الصحابة في الوقايع من غير نكير عن احد
فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة بنت النبي صلعم حتى روى لهم الصديق
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة واجروا على العموم قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة
ومن قتل مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله عليه
لا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها ومن القى السلاح فهو امن ولا يقتل والد بولده الى غير ذلك
مما لا يحصى فبطل بذلك قول الواقفية قال واذا سقط احتمال خصوصه الى قوله فان قيل قوله عليه
لما ثبت فيما مر ان موجب العام قبل التخصيص قطعي اذا كان قطعي الثبوت وسقط احتمال خصوصه
لكونه غير ناشئ عن دليل لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما ظنيان اذ التخصيص بطريق المعارضة لما
سيأتي والظني لا يعارض القطعي فلهذا اي فلاجل ان تخصيص العام القطعي لا يجوز بخبر الواحد والقياس
ابتداء قلنا قليل الرضاع وكثيره سواء في تعلق التحريم به اذا حصل في مدة الرضاع عندنا خلافا للشافعي
حيث قال لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات لنا عموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم جعل المرضعات
من المحرمات بطريق العموم من غير تخصيص بين القليل والكثير فوجب القول بحرمة المرضعات على الاطلاق
فلا يجوز تخصيصه بما روى ابن الزبير لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة والاملاجتان كما خصصه
الشافعي والمصة من فعل الرضيع والاملاجة من فعل المرضع ولا يتم التمسك بهذا للشافعي لاثبات
مذهبه لانه لا يدل على ان التحريم لا يثبت الا بخمس رضعات بل يصلح هذا النفي مذهبنا ثم يثبت مذهبه
لعدم القائل بالفصل وكذا لا يجوز تخصيصه بما روت عايشة رضي الله عنها ان مما انزل من القران عشر رضعات
محرمات فنسخن بخمس رضعات محرمات هذا الحديث يصلح لاثبات مذهبه ولكنه خالف مذهبه في هذا فانه
عرف من قاعدته انه لا يجوز العمل عنده بالقراءات الشاذة لانها ليس بقران لعدم التواتر وليس بخبر فانه

الراوي لم ينقله على انه خبر بل نقله على انه قرآن فيكون مقطوعا بخطائه والخبر المقطوع بخطائه لا يصح العمل
به لكونه ذكره على وجه الالزام لنا فان مذهبنا وجوب العمل بمثله ولكن اذا لم يكن معارضا للكتاب وكذا
قوله تعالى ومن دخله كان آمنا عام لم يلحقه خصوص لان كان بمعنى صار لانه علق الامن بشرط الدخول فيثبت
عند وجوده ويكون معدوما قبله والامن لا يتحقق الا بازالة الخوف فكان معناه والله اعلم الخائف بالجناية
قبل الدخول صار آمنا بالدخول فلا يكون الذي انشا الجناية في الحرم مخصوصا من هذا العام لانه لم يتناوله لما
ذكرنا ان كان بمعنى صار فيقتضي سبق الجناية على الدخول والتخصيص لا يكون الا بعد التناول فلو التجاء مباح الدم
بردة او زنا او قطع طريق او قصاص الى الحرم لا يقتل فيه ولا يؤذى بضرب ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس
حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم عملا بعموم الاية المذكورة ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خصصه
الشافعي بما روي انه عم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل امر بقتله حين وجده متعلقا
باستار الكعبة وبقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا بالقياس على من انشا القتل فيه حيث
يقتل في الحرم بالاجماع لما ذكرنا ان العام لم يتناوله لانه ليس بداخل في الحرم والامان لم يثبت الا بالدخول
ولا بالقياس على الاطراف فانه لو كان عليه قصاص في الاطراف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم بالاجماع لانها
اي الاطراف تجري مجرى الاموال لما عرف انه يعمل فيها الاباحة كالاموال دون النفس فلا يتناولها العام
وهو قوله ومن دخله كان آمنا فان الضمير في كان رجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه واما قتل ابن خطل
فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي عم كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا
والزيادة وهو قوله ولا فارا بدم لم تثبت ولئن ثبت نحمل على انه لا يسقط العقوبة به لا بقال لا يمكن
اثبات الامان مع جواز قطع الاطراف او موته جوعا وعطشا فيحمل الاية على الامان من عقوبة الذنوب التي
اكتسبها لانا نقول الحمل على العموم اولى وثبوت الامان عن العقوبات لا ينافي ثبوته عن القتل فيثبت له الامن
مطلقا في الدنيا والاخرة قيل التمسك بهذه الاية لاثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكل لان الضمير البارز
في دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور دون الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فحينئذ يصح التمسك
بها ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القايل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد
الامن لا دخول الحرم فالالزام عليه بالاية متعذر واختلف اصحاب الش في نوع ذكر فقال بعضهم لا يصير
آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا

بالدخول فيه دون الحرم لا يقال ليس المراد منه نفس البيت بدليل قوله فيه ايات بينات مقام ابرهيم
ومقامه في الحرم دون نفس البيت لانا نقول المراد بمقامه ما قام فيه وتعبد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال
ايضا انه لما صار البيت مامنا صار الحرم مامنا ايضا تبعا له من حريمه لانا نقول حرمة التبع دون
حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مامنا كون الحرم كذلك كما لا يلزم من كون البيت قبلة كون الحرم كذلك
والصحيح ان صفة الامن تعم البيت والحرم بقوله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقوله
تعالى اخبارا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد آمنا ولهذا اثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل
بين البيت والحرم وانما رجع الضمير الى الحرم وان لم يذكر لانه لما اخذ الحرم حكم البيت في حق الامن صار كشي
واحد فجاز كون الضمير راجعا الى البيت متناولا له ولهذا قال الله تعالى فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه
ايات مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قيل من ان المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لان
احدا لم يقل بذلك ولانه تعالى فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان الايات وليس في كون البيت متعبدا
له ايات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبة وبقاؤه الى الآن دون ساير ايات الانبياء
فوكه والعاصي والمطيع في رخصة السفر وهو جواز الافطار في رمضان وقصر الصلوة الرباعية سواء
لعموم الاية وهي قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اثبت الترخص العاصي بالسفر كقاطع الطريق والآبق وفرق بينه
وبين العاصي في السفر بان الترخص نعمة فلا ينال بما هو معصية قلنا هذا قياس في مقابلة العموم من الكتاب
وشعر الميتة وعظمها طاهر عندنا للعموم قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها الاية فانه تعالى امتن
على عباده باصواف الانعام واوبارها بصفة العموم من غير فصل بين صوف الميتة وغيرها والامتنان
لا يكون الا بشيء طاهر فدل على طهارة الصوف والوبر وان كانا من الميتة عملا بالعموم ولانه سماهما متاعا
واثاثا والتمتع لا يكون الا بالطاهر وكذا لا يصلح لكونه اثاثا الا الطاهر والصوف للغنم والوبر للابل
فلا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عم لا تنتفعوا من الميتة بشيء على انا نقول يوجب بحدث
لانا لا نجوز الانتفاع بما هو من اجزاء الميتة والوبر والصوف ليسا من اجزائها لانه لا يحلهما الموت
والمولى لا يملك اجبار عبده على النكاح خلافا للش في بوحث قال لا يملك اجبار عبده ويملك اجبار
جاريته وهو رواية عن ابي حنيفة لنا عموم قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم ووجه التمسك

للمسافر بصفة العموم من غير تخصيص وفصل بين المطيع والعاصي والش في خصصه بسفر المباح فلا يرخص م

بدان الله تعالى امر بانكاح الايامى والصالحين من العباد والاتيان بالمامور به وهو انكاح العباد لا يمكن
الا بان يكون الموالي مستقلين بالانكاح بغير رضاهم ولا معنى بالاجبار سوى هذا واذا ثبت انكاح الصالحين من العباد
جبرا ثبت انكاح الصالحات منها اما بالدلالة او لعدم القايل بالفصل ولا يجوز الحاقها اي الحاق العبد بالمكاتب
في حق عدم الاجبار والمكاتب الحق بالاحرار تصرفا حتى يكون احق باكسابه وان كان رقيقا فيكون عبدا من وجه دون وجه
فلا يلحق به من هو عبد من كل وجه فلا يلزم من عدم اجباره واشتراط رضاه عدم اجبار العبد من كل وجه قوله ومتروك
التسمية عمدا حرام لان النهي في قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص ومطلق النهي
يقتضي التحريم فكيف وقد اكد بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله وانه
لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع
يكون حراما كما في قوله تعالى او فسقا اهل لغير الله به قوله والناسي في الحكم جواب عما يقال لا تمسك لكم في الاية
لان هذا عام قد خص منه الناسي باتفاق بيننا وبينكم او بما روي انه عليه السلام سئل عن متروك التسمية ناسيا
فقال كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما
فان وجود تسمية الله تعالى في القلب حالة العمد واظهر منه في حالة النسيان تقرير الجواب ان يقال لا نسلم
ان الاية لحقها خصوص اذ الناسي ذاكر حكما فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز
كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم فلا يكون من قبيل متروك التسمية بل التسمية موجودة تقديرا
ولانه اي لان النسيان مرفوع اي حكمه مرفوع بالحديث وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فكان
الترك لم يوجد حكما لكون النسيان من قبل الله كالاكل ناسيا حالة الصوم فاذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما
فلم يكن العام مخصوصا فلا يجوز تخصيصه بالقياس اي بقياس العامد على الناسي بالجامع المذكور او بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وما روي عن عائشة رض انها قالت يا رسول الله
ان ههنا اقواما حديث عهد بالشرك ياتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا قال اذكروا انتم
اسم الله وكلوا وانما لا يجوز تخصيصه بهما اما لان الظني لا يعارض القطعي او التخصيص انما يجوز اذا بقي
تحت العام ما يمكن العمل به كالفرد في الجنس والثلثة في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة التعمد لخروج
حالة النسيان عنه فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا لعدم بقاء شيء تحته فيكون ابطالا للقطعي
بالظني مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لا بالقياس ولا بالدلالة لان العامد معرض عن التسمية

قصدا فلا يعذر بخلاف الناسي واما حديث عايشة رض فهو دليل لنا لانها سالت عن الاكل عند وقوع الشك
في التسمية وذلك يدل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرايط الحل وانما افتى النبي عم بالاباحة
في لحومهم بناء على الظاهر اذ المسلم لا يدع التسمية عمدا فان السوال كان عن الاعراب المسلمين كمن اشترى
لحما في سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسي واما حديث البراء
وابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط
فان قيل المراد بالاية ما ذبح لغير الله كما قاله الكلبي او ذبايح المشركين للاوثان كما قاله عطا او الميتة والمنخنقة
كما قاله ابن عباس فلا يكون متروك التسمية عمدا مرادا وبدليل قوله وانه لفسق والاكل متروك التسمية لا يوجب
الفسق فانه يقبل شهادة اكله وبدليل قوله وان الشياطين ليوحون اي ليوسوسون الى اوليايهم من المشركين
ليجادلوكم اي ليخاصموكم في اكل الميتة فان المجادلة كانت فيها لا في متروك التسمية فانهم كانوا يقولون ما قتل
ربكم ومات فلا تاكلونه وما قتلتم انتم وذبحتموه تاكلونه فانزل الله تعالى قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله الاية وبدليل وان اطعتموهم اي في اكل الميتة واستحلالها انكم لمشركون مثلهم فان الانسان
انما يكفر باباحة الميتة لا في متروك التسمية قلنا الاية بظاهرها وعمومها تتناول متروك التسمية
عمدا اذ يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه كما تتناول غيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وقوله وانه لفسق قلنا متروك التسمية اي فسق حتى ان من اعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته
كالحنفي واما من اكله معتقدا اباحته كالشافعي رح فانما لم يفسق لتاويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل
العادل لانه متاول في قتله وقوله وان الشياطين ليوحون الى اوليايهم قلنا سلمنا ان سبب النزول
مجادلتهم في الميتة ولكن الله تعالى اجاب بجواب عام متناول سواه وبنى الحرمة بناء على وصف يشمل الميتة وغيرها
وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان ذكر التحريم بوصفه دليل على ان ذلك الوصف هو المؤثر في الحرمة فيكون بيانا
ان الميتة انما حرمت لكونها متروكة التسمية وهذا الوصف عام يوجد في متروك التسمية عامدا
فثبت الحرمة فيه فلو حملت الاية على الميتة او ذبايح المشركين فقط من غير اعتبار الوصف المذكور كان فيه ابطالا
للوصف المنصوص عليه فلا يجوز قوله وقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عام لانه شامل لكل قرابة موبدة بالمحرمية
سواء كان ولادا او غيره فوجب القول بعمومه فاذا ملك الانسان اباه او ابنه او اخاه او ابنته يعتق عليه عملا
بالعموم ولا يجوز تخصيص الاخ اي غير الولاد عن الحديث المذكور بالقياس على بني الاعمام بجامع جواز الشهادة

ووضع الزكوة كما خصصه الشافعي رحمه الله حيث قال اذا ملك الانسان اخاه او اخته لم يعتق عليه وانما
يعتق عليه اذا ملك اباه او ابنه وهذا تخصيص للعام الغير المخصوص بالقياس فلا يجوز وقوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر عام لانه نكرة وصفت بصفة عامة فتعم فوجب القول بعمومه فيطهر جلد الميتة بالدباغ
كما يطهر جلد غيرها ولا يعارض هذا الحديث بقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب كما عارضه مالك رحمه الله
في جلد الميتة مطلقا فانه لا يطهر جلد الميتة عنده سواء كانت ماكولة او لا وان الشافعي رحمه الله عارضه في جلد
غير ماكول اللحم فانه لا يطهر جلده بالدباغ وانما قلنا بانه لا يعارض حديث الطهارة بحديث النهي عن
الانتفاع لوجهين الاول لرجحان الحديث الاول على الحديث الثاني لان الحديث الاول نص في طهارة المدبوغ
والحديث الثاني ليس بنص في نجاسته اذ عدم الانتفاع قد يجوز ان يكون في حق بيعه واكله لا في دباغته
والانتفاع بعدها وايضا النهي عن الانتفاع لا يقتضي النجاسة بعد الدباغ والراجح لا يعارض بالمرجوح
يؤيده ذلك قوله عليه السلام انما حرم من الميتة اكلها قاله حين مر بشاة ميمونة فقال هلا انتفعتم باهابها
فقيل انها ميتة او لانه لما تعارض حديث ميمونة مع قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ساقطا
فبقي العمل بقوله ايما اهاب دبغ فقد طهر او ترجح الاول بحديث شاة ميمونة على راي من يرجح بكثرة
الادلة وهو راي بعض اصحابنا ايضا او لان النهي يحتمل ان يكون للتنزيه او يحتمل ان يكون المراد من الميتة
غير ماكول اللحم بدليل حديث شاة ميمونة فيصلح لدفع ما قاله مالك رحمه الله والثاني انه لا معارضة بينهما فان
الحديث الاول يقتضي الطهارة بعد الدباغ والحديث الثاني لا يقتضي نفي ذلك بل يقتضي النهي عن الانتفاع بالاهاب
وهو اسم للجلد الذي لم يدبغ كذا قاله الاصمعي فاذا دبغ يسمى اديما ومسكا لا معارضة بينهما اذ شرط التعارض
اتحاد المحل فان اختلاف الحالة تنفي التعارض فانه يجوز ان يكون الشيء في حالة حراما وفي حالة اخرى حلالا
فلا يلزم من حرمة الانتفاع قبل الدبغ حرمته بعده وكذلك قوله عليه السلام يمسح المسافر ثلثة ايام لكونه محلى بالالف
واللام فيتناول اي مسافر كان مطيعا او عاصيا فيقتضي الترخص للمطيع وغيره فلا يجوز تخصيص العاصي
منه بالقياس والتعليل بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية خلافا للشافعي رحمه الله في هذه المسئلة كلها
وقد مر في كل واحد منها التنبيه على ذلك   فان قيل قوله عليه السلام الى قوله فنظير الاستثناء
هذا السؤال والجواب مذكور في بعض النسخ وهو ظاهر غني عن الشرح ومع هذا نذكره على وجه ابسط
فنقول لما فرغ من بيان الاصل المذكور وهو ان العام اذا لم يخص منه شيء موجب للحكم على سبيل القطع ولا يخص

بخبر

بخبر الواحد والقياس وفرع على ذلك الاصل الاحكام المذكورة اراد ان يشير الى دفع ما يرد نقضا على الاصل المذكور
فاورد نقضين والجواب عنهما النقض الاول ان قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب عام موجب
للحرمة في الرضاع في جميع المواضع التي تثبت الحرمة فيها بالنسب وقد خصصتم منه اي من هذا العام
ام اخته من الرضاع بالراي حيث قلتم بانه يجوز ان يتزوج بام اخته من الرضاع ولا يجوز ان يتزوج
بام اخته من النسب فقد فرقتم بين الرضاع والنسب في حق هذا الحكم مع عموم الحديث يقتضي التسوية
بينهما والثاني ان قوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمجنون عام في وقوع طلاق ما سواهما لم يخص
منه شيء وقد خصصتم النائم منه اي من هذا العام الغير المخصوص بالقياس عليهما حيث قلتم بان طلاق
النائم لا يقع كما لا يقع طلاق الصبي والمجنون مع ان عموم الحديث يقتضي وقوع طلاقه فقد نقضتم
اصلكم وفرعكم فيما ابيتم والجواب عن النقض الاول ان النص وهو قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
يوجب عموم الحرمة من اجل الرضاع في جميع المواضع التي تثبت الحرمة فيها من اجل النسب وما فرقنا بينهما
في حق مثل هذه الحرمة ولم نخصص منه شيئا اما حرمة ام اخته من النسب فليست بثابتة لاجل
النسب حتى تثبت مثل تلك الحرمة في الرضاع بمقتضى عموم الحديث بل انما تثبت حرمة ام اخته من النسب
لكونها امه او موطوءة ابيه بدليل كونها محرمة عليه بدون كونها ام اخته من النسب بان كانت موطوءة ابيه
بالزنا فلو كانت الحرمة لاجل كونها ام اخته من النسب لما حرمت بالزنا لعدم النسب وهذا المعنى مفقود في ام
اخته من الرضاع لعدم كونها امه او موطوءة ابيه فيحل تزوجها ولم يكن هذه داخلة تحت عموم الحديث
فلا يكون مخصصة عنه اذ التخصيص يقتضي سابقة الدخول تحت العام والجواب عن النقض الثاني ان النبي صلعم
في حديث معروف جمع بين الصبي والمجنون والنائم في كونهم مرفوعي القلم حيث قال رفع القلم عن ثلث عن
المجنون حتى يفيق والصبي حتى يبلغ والنائم حتى ينتبه لعدم العقل كما في المجنون او لقصوره كما في الصبي
والنائم فان النائم وان كان عقله كاملا ولكنه عديم الاختيار لعارض النوم والاهلية لا يثبت الا بالعقل
المميز فاذا كان النائم مرفوع القلم فالحكم ثابت فيه بالنص لا من الراي فلا يرد النقض وان لم يذكر النائم
في هذا الحديث وهو قوله كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمجنون لهذا المعنى وهو قصور العقل او عدمه ايضا
فصار تقدير الحديث الا طلاق الصبي والمجنون ومن بمثل حالهما في قصور العقل او عدمه ولهذا قلنا من زال
عقله بشرب الدواء او بالصداع لا يقع طلاقه لان صحة القصد بالعقل وهو زائل بخلاف ما زال بسبب هو

معصية كالسكر بحرام حيث بجعل عقله باقيا زجرا له فيقع طلاقه فاذا كان كذلك يثبت الحكم في النايم بدلالة
النص لا بالقياس لعدم احتياجه الي الاجتهاد بل يفهم ذلك من له معرفة باوصاف اللغة فلا يرد ايضا
النقض المذكور   واما اذا خص منه شي الي قوله ثم النكرة في موضع الاثبات تخص

تخصيص العام

لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به والحد الصحيح للتخصيص على
مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل لفظي مقترن فقوله قصر العام على
بعض افراده كالجنس واحترز بقوله بدليل مستقل عما لا يكون مستقلا كالشرط والاستثناء والصفة والغاية
وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شي فانه تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شي وبقوله مقترن عن الناسخ واختلف اهل
الاصول في العام المخصوص هل هو حجة ام لا وتحرير موضع الخلاف ان التخصيص بدليل غير مستقل وبدليل
عقلي لا يوثر في تغيير العام عما كان فيبقى قطعيا كما كان قبل التخصيص لعدم احتمال ما هو غير مستقل
كالاستثناء للتعليل والعقلي في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل وهذا بالاتفاق
وموضع الخلاف العام المخصوص بالكلام المستقل فعند الكرخي وعيسى بن ابان والجرجاني وابي ثور لا يبقى
حجة اصلا ويسقط الاحتجاج به سوا كان المخصوص معلوما او مجهولا لكنه يجب به اخص الخصوص اذا كان
معلوما وذلك ان دليل الخصوص يحتمل التعليل اذا كان معلوما لاستقلاله وكونه الاصل في النصوص التعليل
فلا يدري كم فرد من افراد العام يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وكذا اذا كان مجهولا يوجب جهالة
في الباقي لانه اي فرد فرض يحتمل كونه هو المخصوص لاحتمال التغيير في كل فرد فكان كالاستثناء المجهول لان
التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام
والاستثناء اذا كان مجهولا يوجب جهالة في الباقي في صدر الكلام بالاجماع ولا يبقى حجة فكذا هنا حتى لو قال
لفلان علي الف الا شيئا لم يثبت به الحكم ويجب التوقف الي البيان وعند بعضهم ان كان المخصص مجهولا كما قال
الكرخي لا يبقى العام حجة ويسقط الاحتجاج وان كان معلوما يبقى حجة فيما وراه كما كان قطعيا
لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه ففي صورة الاستثناء
المعلوم يبقى العام حجة في الباقي كما كان فكذا في التخصيص المعلوم وفي صورة الاستثناء المجهول لا يبقى حجة
في الباقي فكذا في التخصيص المجهول وقال اخرون ان كان المخصص مجهولا سقط بنفسه كانه لم يرد ويبقى

العام

العام حجة كما كان قبله وان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص قطعيا كما كان لان المخصص كالناسخ
لانه كلام مستقل حتى لو تاخر كان ناسخا فاذا كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته
الي صدر الكلام لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم كالناسخ المجهول اذا طرا على ظاهر لم يثبت
به النسخ بل يسقط بنفسه فيبقى العام كما كان واذا كان معلوما لا يوثر في الباقي كالناسخ المعلوم
لعدم احتمال الناسخ التعليل فالحاصل ان الفريق الثاني اعتبروه بالاستثناء فقط والفريق الثالث
بالناسخ فقط والحق ان له شبها بهما فلا يجوز اهدار احد الشبهين بل يعمل بهما كما سياتي فوعندنا
يبقى حجة بعد التخصيص لكن لا يبقى قطعيا كما كان قبله بل يصير ظنيا لان دليل الخصوص يشبه الناسخ
بصيغته من حيث ان كل واحد منهما مستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث ان كل واحد منهما
يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراءه فاذا ثبت انه اشبههما فلم يجز الحاقه اي الحاق المخصوص باحدهما
بعينه اي بالناسخ من غير اعتبار معنى الاستثناء ولا بالاستثناء من غير اعتبار معنى النسخ فيه لان في
الحاقه باحدهما بعينه ابطال الشبه الاخر بل يجب العمل بكلا الشبهين فاذا جهل اي اذا كان المخصص
مجهولا في جانب الحكم وهو شبه الاستثناء ان اوجب اهماله اي اهمال العام باعتبار ان جهالة الاستثناء
يوجب جهالة المستثنى منه فباعتبار هذا الشبه يوجب جهالة في العام في جانب الصيغة وهو شبه الناسخ
يوجب اعماله اي اعمال العام وابقاءه كما كان قبله باعتبار ان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه
فيبقى العام كما كان واذا علم اي اذا كان المخصوص معلوما فباعتبار الصيغة وهو شبه الناسخ اوجب
خروجه اي خروج العام عن كونه حجة لجواز التعليل اذ الاصل في النصوص التعليل وهذا نص مستقل
بنفسه فيقبل التعليل واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل وكم يبقى تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام واعتبار الحكم وهو شبه الاستثناء يوجب كونه اي كون العام حجة فيما وراءه
اي فيما وراء المخصوص لامتناع التعليل اذ الاستثناء عدم اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الصدر
والعدم لا يقبل التعليل لانه غير مستقل فلما تردد العام بعد التخصيص بين كونه حجة او غير حجة
لا يخرج عن كونه حجة بالشك لانه ثابت باليقين لا يزول بالشك لكن تمكنت فيه شبهة كونه غير حجة
فاورثت زوال التيقن فيوجب العمل دون العلم فان قيل ينبغي انه لا يعلل المخصص لان في شبه الناسخ
والاستثناء كل واحد منهما لا يعلل فكذا التخصيص قلت الناسخ انما لا يعلل احترازا عن نسخ النص

فقد

بالقياس وقد عدم ذلك المعنى في المخصص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه علما فقد
ذلك في المخصص فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذ المقتضي موجود والمانع منتف فلو
فلما اشتبه باصله يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد هذا اشارة الي ان الفرق بين العام
بعد التخصيص وبين خبر الواحد فان كل منهما دليل ظني ومع هذا القياس يعارض العام المخصوص منه لا يعارض
خبر الواحد وجه الفرق ان العام اذا خص منه شي وقعت الشبهة في اصله واشتبه كونه حجة كما ذكرنا في بيان
الشبهين ان احدهما يوجب اعماله والاخر يوجب اهماله فوقع الشك في كونه حجة فصار نظير القياس فان القياس
في اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان العلة المستنبطة من الاصل لا يكون علة في نفس الامر ولهذا قلنا ان
المجتهد يخطي ويصيب بخلاف خبر الواحد فانه يقيني باصله من حيث صدوره من المعصوم وانما وقع الشك
في طريقه فيكون فوق القياس فلا يعارضه وبهذا وقع الفرق بينهما فقلنا بانه يجوز تخصيص العام الذي
خص منه بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به فنظير الاستثناء الى قوله ثم انا تواد ثنا
ههنا مسايل من الفروع بناء على ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فذكرها تحقيقا للفرق بين هذه
الاشياء وتوضيحا لها بالتنظير فنظير الاستثناء ما لو جمع بين حر وعبد او بين عبد حي وميت او بين خل
وخمر وباعهما في صفقة بثمن واحد ولم يفصل ثمن كل واحد منهما يفسد البيع في القن واخته اي العبد الحي
والخل ايضا اما في الحر واخته فلعدم المحلية فلم يدخل كل واحد منهما في العقد لعدم المالية او لعدم
التقوم واما في القن واخته فلانه جاز العقد في كل واحد منهما انما يجوز بحصته من الثمن ابتداء لعدم
دخول ما ضم معه تحت العقد والبيع بالحصة ابتداء لا يصح للجهالة كما لو قال بعت منك احد هذين
العبدين بما يخصه من الالف وهذا اذا لم يفصل الثمن فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسماية
فكذا الجواب عند ابي حنيفة رح وعندهما يجوز العقد في العبد الحي والخل بما يسمى بمقابلته من الثمن لان الفساد
بقدر المفسد فلا يتعدى الى القن كمن جمع بين الاجنبية واختها في النكاح بخلاف ما اذا لم يسم ثمن
كل واحد لانه مجهول ولابي حنيفة رح وهو الفرق بين البيع والنكاح ان الحر ليس بداخل تحت العقد اصلا لانه
ليس بمال والبيع صفقة واحدة فكان القبول في الحر شرطا للبيع في العبد وهو شرط فاسد بخلاف النكاح
فانه لا يبطل بالشروط الفاسدة ثم ههنا بحث دقيق لا بد من التنبيه عليه وهو انه ذكر في الهداية من
جمع بين حر وعبد وشاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع

باطل

باطل في الحر وفاسد في القن واليه اشار المصنف ههنا بقوله يفسد البيع في القن واخته تابعا
لما اشار اليه شمس الايمة في اصوله فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا
عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفاسد فارتفع بذلك الاختلاف في
الواقع من حيث اللفظ اما بيان كون هذه المسلة نظير الاستثناء فلان الحر والميت والخمر
لم يدخل تحت العقد اصلا فصار كان كل واحد منهما مستثنى وان العقد ورد على العبد والحي
والخل ابتداء بالحصة كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد
الثنيا قوله بخلاف ما لو جمع بين عبده وعبد غيره هذه المسلة نظير النسخ بيانه اذا جمع بين عبده
وعبد غيره او مدبره او مكاتبه في صفقة او باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق صح البيع
في الباقي سواء سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم لانهم اي عبد الغير والمدبر والمكاتب والعبد الذي
مات خرجوا عن العقد لان الملك باستحقاق المبيع والمدبر والمكاتب باستحقاقهما انفسهما ردوا
البيع وانعدمت المحلية بالموت بعد ما دخلوا فيه لان الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود
فيهم فصار كالنسخ لانه تبديل بعد الثبوت ولا يفسد البيع في الباقي لانه بيع بالحصة والجهالة بامر عارض
بعد العقد لا يوجب الفساد اما نظير المخصوص فالبيع بشرط الخيار باعتبار ان المخصص يشبه الناسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه كما ذكرنا وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا في الحكم لان خيار الشرط
مانع للحكم دون السبب كما عرف واليه اشار المصنف بقوله داخل صيغة لا حكما فمن حيث دخوله في الايجاب
يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية
الشبهين نعلم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسلة على اربعة اوجه احدها ان لا
يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن ففي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لان العقد لازم في
احدهما وهو الذي لا خيار فيه وهو مجهول واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه لثبت
بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه في حق الحكم كالاستثناء والحصة مجهولة وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد
والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار
فيه وهو مجهول والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن وهو فاسد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا

الوجه الاول والرابع ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن والعقد صحيح في هذا الوجه لانه فيما لا خيار فيه
بما سمى من الثمن لزوال الجهالة الكلية بالتفصيل والتعيين فالمقتضي للجواز موجود والمانع مرتفع
ثم في الفصول الثلثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة
وفي الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد فيما جعل فيه الخيار شرطا
فاسدا فيما لزم العقد فيه كما جعلنا في بيع الحر والعبد وما شاكله وهو الميتة لم يرد ظرف العقد لعدم
المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير المبيع لانعقاد في المبيع
فكان شرطا فاسدا فاما الذي شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشرط لم يؤثر في السبب فلا يمنع
من الانعقاد في حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع لا في غيره فكان شرطا صحيحا فلا يمنع صحة
العقد والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله لان الذي فيه الخيار داخل في العقد احكاما فلم يكن اشتراط قبوله
مفسدا بخلاف الحر وما يشاكله عند ابي حنيفة ثم انا توارثنا الاحتجاج الى قوله العام
اقسام هذا دليل اخر على القول المختار وهو ان العام المخصوص حجة وهو الحق في الباب
لان اجماع السلف فان الاحتجاج بالعمومات متوارث عن الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين من غير
انكار من احد فحل محل الاجماع فانه روي ان عثمان رضي الله عنه اختلف مع علي كرم الله وجهه في الجمع بين الاختين
وطئا بملك اليمين فقال علي كرم الله وجهه يحرم ذلك لانه احلتها اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان هذه
الاية تدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا نظرا الى عموم كلمة ما
وحرمتهما اية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بينهما سواء كان الجمع
بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين وهذا لانه لما حرم الجمع بينهما نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي
فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان اولى لكن الاخذ بالمحرم اولى احتياطا اذ المحرم راجح على المبيح
لما ياتي في فصل التعارض فعلي رضي الله عنه استدل بهما ثم رجح احدهما ووافقه عثمن رضي الله عنه على ذلك
مع خصوص الايتين لان الاولى خص منها الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة والعبيد
والبهايم لان كلمة ما متناولة لهذه الاشياء مع عدم ارادتها من الاية والثانية خص منها الجمع ملكا وبيعا
وشراء وهبة ووصية ونحو ذلك فان لفظة الجمع تتناول هذه الاشياء مع عدم ارادتها من النص فلو لم يكن
العام المخصوص حجة لما تمسك به علي رضي الله عنه ولمنعه عثمان لكن ولم يوافقه وتمسكت الامة باسرها بحديث

الاشيا

الاشياء الستة وهو قوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا الى اخره والاشياء الستة الحنطة
والشعير والتمر والملح والذهب والفضة على هذا المثال مع انه خص عن هذا الحديث بيع الحنطة المقلية
اي المستوية بغير المقلية وبيع الحنطة العلكة اي الجيدة السليمة بالمسوسة اي بالحنطة التي وقعت
عليها السوسة وهي الدودة فان هاتين الصورتين داخلتان تحت قوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مع عدم
ارادتهما منه لعدم الجواز فيهما وان كان مثلا بالاجماع فلو لم يكن العام المخصوص حجة على جواز بيع الرطب
بالتمر مثلا بمثل حيث قال الرطب لا يخلو اما ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا جاز بيعه بالتمر باول
الحديث وهو قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز بيعه بالتمر باخر الحديث وهو قوله اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فدل على ان العام المخصوص حجة عنده فان قيل هذا الترديد يقتضي
جواز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية لا تخلو اما ان تكون حنطة او لا فان كانت حنطة
يجوز بقوله الحنطة بالحنطة وان لم يكن حنطة يجوز بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم قلنا
هذا جواب جدلي ذكره لدفع الخصوم والالزام عليهم في المجلس قيل انه لما دخل بغداد اجتمع عليه اهل
الحديث وجادلوا معه في مسئلة بيع الرطب بالتمر فالزمهم بذلك حتى سكتوا اما التمسك الصحيح فقوله عليه السلام
حين اهدي رطبا اوكل تمر خيبر هكذا اطلق النبي صلعم اسم التمر على الرطب في بيع التمر بمثله جايز بما روينا
قوله فلهذا اي فلاجل ان العام المخصوص حجة قلنا الحرة العاقلة البالغة تتمكن من تزويج
نفسها بدون الولي لعموم قوله فلا تعضلوهن اي لا تمنعوا النساء ان ينكحن ازواجهن قال صاحب
الكشاف اما ان يخاطب به الازواج الذين يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلما وقسرا ولحمية
الجاهلية لا تتركونهن يتزوجن من شئن من الازواج والمعنى ان ينكحن ازواجهن الذين يرغبن فيهم
ويصلحون لهن واما ان يخاطب به الاولياء في عضلهن ان يرجعن الى ازواجهن روي انها نزلت في معقل
بن يسار حين عضل اخته ان ترجع الى الزوج الاول وقيل في جابر بن عبد الله حين عضل بنت عم له والوجه
ان يكون خطابا للناس اي لا يوجد فيما بينكم عضل لانه اذا وجد بينهم وهم راضون كانوا في حكم العاضلين
والعضل الحبس والتضييق وقال الامام فخر الدين الرازي المختار انه خطاب للازواج دون الاولياء
وان قال به الاكثرون والذي يدل عليه ان قوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن
جملة واحدة مركبة من شرط وهو قوله اذا طلقتم الى اخره وجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان

الشرط وهو اذا طلقتم خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا
اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ
لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله تعالى عن مثله
واجب ووجه التمسك لنا بهذه الآية على ان النكاح بغير ولي جائز انه تعالى اضاف النكاح الى النساء
بقوله ان ينكحن بالاسناد اليهن فيقتضي جواز صدوره منهن ونهى الاولياء عن منعهن من ذلك
فلو كان التصرف فاسدا لما نهى الاولياء عن منعهن منه فيدل على استقلالهن بالنكاح انفسهن وقد
تأكد هذا النص بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره واذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في
انفسهن بالمعروف وتزويجهن انفسهن بالاكفاء فعل بالمعروف فوجب ان يصح وبقوله وامرأة
مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها وفيه دليل واضح لانه لم يحضر هناك ولي
البتة فقد تمسكنا بعموم هذه الآية مع كون الامة الصغيرة والمجنونة مخصوصة منها فدل على ان
العام المخصوص حجة واستدل الشافعي بهذه الآية على ان النكاح لا يجوز بغير ولي وهي الاستدلال
على ان الخطاب للاولياء وقال اذا ثبت هذا وجب ان يكون التزويج الى الاولياء دون النساء لانه لو كان
للمرأة تزويج نفسها او التوكيل بذلك لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر على العضل لما
نهاه الله تعالى عنه وحيث نهاه عنه كان قادرا عليه وجب ان لا يكون المرأة متمكنة من النكاح وقال
الامام هذا الاستدلال مبني على ان الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه ولئن سلمنا انه خطاب معهم
لكن لا يجوز ان يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن أي تخلوهن ورأيهن في ذلك لان الغالب في النساء الايامى
ان يرجعن الى رأي الاولياء في باب النكاح وان كان الاستقلال لهن شرعا حاصلا وان يكن تحت رأيهم
وتدبيرهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن لتمكينهم من تخليتهن فيكون النهي محمولا على
هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية وايضا فثبوت العضل في حق الولي
ممتنع لانه مع عضل العزل لا يبقى لعضله اثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وكذلك
قلنا الاب لا يتمكن من اجبار البكر البالغة على النكاح لعموم قوله عليه السلام تستأمر النساء في ابضاعهن
وذلك اي وجوب استئمارهن يعدم الاجبار للمنافاة بين الاستئمار والاجبار والاستئمار ثابت بالحديث المذكور
فينتفي الاجبار كيلا يلزم الجمع بين المتنافيين فاستدلال علمائنا بهذا الحديث مع كون الصغيرة والمجنونة

مخصوصتان

الفاظ العام

مخصوصتان منه دل على كون العام المخصوص حجة عندهم **قال** ثم العام اقسام صيغة
ومعنى الى قوله ثم الالف واللام لما فرغ من بيان حكم العام شرع في بيان اقسامه والفاظه
فقال ثم العام اقسام منه عام صيغة ومعنى والمراد به ان يكون موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد
معلوم سواء كان له مفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء وسواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا
او جمع سلامة كمسلمين وعامة الاصوليين من غير مشايخ ما وراء النهر على ان جمع القلة المنكر ليس بعام
لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة المنكر فاكثرهم على انه غير عام وعند بعضهم
عام وهو الحق عند مشايخنا وقسم منه عام معنى لا صيغة وهو قسمان قسم ثبت عمومه بالوضع وقسم
ثبت عمومه بعارض كالنكرة اذا وقعت في النفي او موضع الشرط او وصفت بصفة عامة او دخلها الالف
واللام للاستغراق اما القسم الاول وهو ان يكون عاما من حيث المعنى دون الصيغة وضعا فمثل كلمة
من وهي مختصة باولي العقول في الوضع كاختصاص ما بغير اولي العقول وقد يستعمل كل واحد منهما مكان
الآخر مجازا كما سيأتي وقد يستعمل كلمة من في الواحد والاثنين والجمع المذكر والمؤنث في الشرط والاستفهام
والخبر ولفظها مذكر موحد معناها الموضوع لها العموم ويحتمل الخصوص ويحمل على اللفظ كثيرا كقوله تعالى
ومنهم من ينظر اليك ومن الناس من يقول وقد يحمل على المعنى ايضا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
ولكنها في الشرط والاستفهام يعم عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطه
درهما استحق كل من زاره الدرهم وبهذا ثبت الامان لكل واحد في قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن
ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما لا لكل واحد والدليل على عموم كلمة من وما في
المسائل كثيرة منها لو قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا ومن شاءت من نسائي الطلاق
فهي طالق فشئن جميعا طلقن ولو قال لغيره من دخل هذه الدار فاعطه من مالي درهما له ان يعطي الدرهم
لكل داخل وانما حمل ابو حنيفة كلمة من على البيان والتمييز دون التبعيض في قوله من شاء من عبيدي
ومن شاء الى آخره لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة
التبعيض فحملت على التمييز بخلاف قوله من شئت من عبيدي عتقه حيث حملها على التبعيض
حتى لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا لان المشيئة اضيفت الى خاص فلا يدل على تأكد
العموم وقد جمع المتكلم بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بهما لكن الاصل هو العموم لاضافة

الفعل اليه الا بتقدير ما يتم به العمل بالتبعيض وذلك بنقصان واحد فله ان يعتقهم الا واحدا منهم
فهذه المسائل مبنية على عموم كلمة من ولو قال لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لا تعتق لفقد الشرط لان كلمة ما عامة فيكون شرط العتق كون كل ما في البطن من الحمل غلاما
ولم يوجد بل وجد بعضه وبعض الشرط لا تترتب عليه الحكم كما عرف في موضعه فهذه المسئلة تدل على عموم كلمة ما
والتحقيق في كلمة ما انها لذوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل ولذلك يقول في جواب ما في الدار فرس او حمار او
متاع وفي جواب ما زيد عالم او طبيب فهي للسؤال عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وموسى
عليه السلام ما وقع فان فرعون لجهله بالله واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول
انا رسول رب العالمين سأله وما رب العالمين بكلمة ما اي من اي اجناس الاجسام هو وموسى عليه السلام
لعلمه بالله اجاب عن الوصف فلما لم يطابق الجواب السؤال على زعمه وان كان في غاية الصحة نظرا الى التحقيق
عجب من حوله من الجهلة فقال الا تستمعون ثم استهزاء به فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
ولما راهم موسى عليه السلام لا يفطنون لما نبههم عليه في الكرتين من فساد مسئلتهم الحمقى واستماع جوابه
الحكيم غلظ ثالثا فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وقد يستعمل كلمة ما بمعنى من قال الله تعالى
والسماء وما بناها وقيل انها او مصدرية كلمة ما على من لا ارادة معنى الوصفية كانه قيل والقادر العظيم الذي بناها
وقد تستعمل في معنى من ما قال الله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه قوله وكذلك كل اسم جمع لا واحد له عام معنى
لا صيغة كالجن والانس والقوم والرهط فان كل واحد منها صيغة فرد من حيث انه يثنى ويجمع ولكنه وضع
للجمع فان القوم اسم للرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير وما ادري اقوم ال حصن ام
نساء والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح والفرق بين اسم الجمع
واسم الجنس هو الذي بينه وبين مفرده تاء التانيث وقد يأتي بالعكس وكذا لفظة الجميع عام معنى لا صيغة
وفيما في الجميع يراعى معنى الاجتماع لانه يوجب الاحاطة بصفة الاجتماع ولهذا صارت مؤكدة لكلمة كل
واما لفظة كل فهي للعموم وللاحاطة على وجه الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن الاخر وانه يعم الافراد
على سبيل الشمول دون التكرار ولهذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الاعيان دون التكرار فانه لو تزوج
امرأة مرتين لا تطلق في المرة الثانية ويجعل كل فرد في كلمة كل كانه ليس معه غيره بدليل انه اذا قال الرجلين
لكما علي الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما علي الف يلزم عليه لكل واحد منهما الفان انما يكون

كلمة

كلمة كل لعموم الافراد ان دخلت على النكرة اما اذا دخلت على المعرفة فلعموم الاجزاء ولهذا الحكم بصدق كل
رمان ماكول وكذب كل الرمان ماكول لان القشر غير ماكول ولهذا قال في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة
يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة وعلى هذا بنى محمد مسائل في السير الكبير حيث قال لو قال الامام
من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة معا لا يستحقون شيئا من النفل لان كلمة
من يوجب عموم الجنس ولا يوجب عموم افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره على احتمال الخصوص
وقد قرن به كلمة الاول وهو علم في الفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فاذا دخل جماعة معا
لم يوجد الفرد السابق فسقط النفل لفوات الواحد ولو دخلوا فرادى كان النفل للسابق لانه
الاول من كل وجه والثاني وان كان واحدا لكنه ليس بسابق فلم يكن له نفل لفوات السبق وهذا معنى قوله
لانعدام الاولية فيما اذا دخلت جماعة وفيما اذا دخل الثاني وحده لان الاولية عبارة عما تركب عن شيئين
السبق والوحدة والمركب ينتفي بانتفاء كل واحد من اجزائه ولو قال جميع من دخل والمسئلة بحالها فدخل
جماعة معا كان لهم نفل واحد يشتركون فيه لان كلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع دون الافراد فصار
مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كشخص واحد في انهم اول فكان لهم نفل واحد وكذا لو دخل واحد اولا يكون له
النفل لان كلمة الجميع تحتمل ان تستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما للاحاطة والعموم فيعمل به عند
تعذر العمل بحقيقة الجميع وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجمع لان هذا التنفيل للتشجيع
واظهار الجلادة في قتال العدو بدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجراءة والجلادة
فيه اقوى فيلزم من هذا الاستعارة الجمع بين الحقيقة والمجاز واجيب بان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور
اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا في اكبر او واحد علي الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه جمع بينهما وزيف هذا
الجواب بانه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الاخر وعدم جواز
الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور فلا يجوز واجيب بانه اراد بها
وان كان متحققا لكن في حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريد في حالة واحدة معا ولو قال كل من
دخل اولا فله كذا فدخل عشرة معا كان لكل واحد منهم نفل واحد لان كلمة كل توجب العموم على الافراد
فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وليس معه غيره فيكون كل واحد منهم داخلا بانه

الي من تخلف فيكون لكل واحد منهم نفل على حدة ولو دخلوا معا استويا كان النفل للاول خاصة لانه هو الاول دون من
دخل بعده وقيل ايضا في الفرق بان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الي كل واحد ممن هو غيره ففي
قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن حمله على المعنى الحقيقي واما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على من
فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو كلمة من فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان معناه الحقيقي لا يمكن
متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الي المتخلف وانما لا يستعار كلمة من بمعنى كلمة كل
فيما دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل وبمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما في كلمة الجميع لان كلمة
من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا وانما ثبت العموم فيها ضرورة كونها مبهمة
لعموم النكرة في النفي ولا يجوز الاستعارة عنه لعدم اشتراكه معها في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منها وهو
العموم بصفة الانفراد والاجتماع قوله وكلما تعم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه وكلمة ما
هذه للجزاء ضمت الي كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب وقيل ما هنا مصدرية فاذا قلت كلما تاتيني اكرمتك معناه
كل اتيان يحصل منك اكرمتك والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل فاذا قال لامراته كلما
دخلت الدار فانت طالق يتكرر الطلاق بتكرر الدخول واينما للتعميم المكان قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم
الموت واينما تولوا فثم وجه الله ومتى ما للتعميم الزمان قال الشاعر متى ما تلقني فردين ترجف
روانف اليتيك وتستطارا ثم الالف واللام الي قوله ثم النكرة في موضع النفي تعم
هذا نوع آخر من دلايل العموم وهو الالف واللام لغير العهد اذا دخلا في اسم سوا كان ذلك الاسم
مفردا او جمعا يصرفه الي الجنس يعني يصير ذلك الجمع مجازا عن الجنس ويبطل معنى الجمعية وكذا اذا دخل المفرد يصير
للجنس لانهما اي الالف واللام آلة التعريف هذا على راي سيبويه فان آلة التعريف عنده ال على صيغة هل وفا
لمن يقول بان آلة التعريف اللام وحده والالف اذا دخلت ليمكن النطق به ولهذا يسقط في الدرج ولهذا اي
ولاجل ان الالف واللام آلة التعريف لا يجمع مع التنوين الذي هو للتنكير لمنافاة بين آلة التعريف وآلة التنكير وفي
تقييد التنوين بالتنكير لعدم الاجتماع تساهل فان التنوين وان لم يكن للتنكير لا يجتمع مع اللام ايضا فلو
لا صرفهما اي لولا صرف الجمع الي الجنس يلزم الغا حرف التعريف من كل وجه اذ لم يوجد جمع من اقسام الجمع
اولي من غيره لينصرف اليه ويكون تعريفا لذلك الجمع فلو بقي جمعا على حاله تبطل اللام بالكلية ولو صرف الي الجنس

وانه

وانه اي الحال ان الجنس فرد من وجه حتى يقع على الاقل وجمع من وجه لان كل الجنس يتضمن معنى الجمع حقيقة او ذهنا
لا يلزم الغا الصيغة اي الغا صيغة الجمع من كل وجه لوجود معنى الجمع في الجنس لدلالته على الكثرة تضمنا ولا يلزم
ايضا الغاء حرف التعريف لكونها مفيدة لتعريف الجنس فكان في جعله للجنس اعتبار المعنيين فكان اولي اي
فكان جعله مجازا عن الجنس اولي من ابقائه جمعا حقيقة ويؤيد هذا قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان
عدم الحل لا يختص بالجمع وقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة والميزان واحد وقوله انما
الصدقات للفقراء الآية فانه الدفع لفقير واحد ومسكين واحد جايز فلو كان معنى الجمعية باقيا لما جاز الصرف
الا الي الثلاث وكذا لو اوصى بشي لزيد وللفقراء ينتصف بينه وبينهم فلو كان للجمع لكان لزيد الربع والي هذا
القول مال القاضي ابو زيد وابو علي النحوي وابو هاشم وهو اختيار فخر الاسلام وتبعه المصنف ولهذا قلنا
فيمن قال ان تزوجت النسا او اشتريت العبيد يحنث بتزوج امراة واحدة وبشرا عبد واحد لسقوط
معنى الجمع وصيرورته للجنس وهو يقع على الواحد مع احتمال الكل ولهذا لو نوى الاستغراق لا يحنث قط ويدين
قضا لانه نوى حقيقة كلامه وصار كمن حلف لا يشرب الما انه يقع على القطرة مع احتمال الكل وذهب جمهور الاصوليين
وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الي ان الالف واللام اذا دخل على الجمع او المفرد لغير العهد موجبة الاستغراق
لا انه يصير للجنس ويقع على الادنى لاجماعهم على ان قوله تعالى السارق والسارقة والزاني والزانية يدل
باستغراقهما على وجوب الحد على كل زان وزانية وسارق وسارقة وكذا اريد من قوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الاستغراق حتى قال اهل السنة باجماعهم ان الالف واللام في قوله الحمد لله للاستغراق فكان القول بانه يقع
على الادنى ولا ينصرف الي الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع هكذا ذكره صاحب الكشف ثم قال لو في الجملة لم
يتضح لي حقيقة معنى كلام فخر الاسلام فلذلك اخترت قول الجمهور وهذا ما قاله وفيه بحث اما اولا فلان
دعواه بان ما ذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع فانه ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض
العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل ولا يرد عليه ما ذكره من
الدلايل فان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكره ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع
ففخر الاسلام انما يصرفه الي الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور
وبين ما اختاره فخر الاسلام قوله فقلنا بيان النتيجة اي لما ثبت ان الالف واللام يصرف ما دخل عليه
الي الجنس اذا لم يكن ثمه معهود قلنا بانه يجب الوضو لكل صلوة فرضا كان او نفلا او صلوة عيد او صلوة

جنازة لان اللام في قوله اذا قمتم الى الصلوة تنصرف الى جنس الصلوة لانعدام العهد اذ الصلوة بدون
الطهارة لم يكن مشروعة اصلا ليكون معهودا فاذا لم يكن اللام للعهد يكون لتعريف الجنس كيلا يبطل
فايدة التعريف والجنس يتناول جميع ما ينطلق عليه اسم الصلوة فيجب الوضوء لكل صلوة هذا ما قيل وفيه
بحث فانه يمكن ان يكون اللام للعهد ويكون المعنى للعهد اي اقم الصلوة التي اوجبت عليكم بسبب السابق
ولما ذكرنا ايضا قال محمد رحمه الله في الزيادات اذا وكل رجل اخر بشرا ثوب لا بد من بيان الجنس لان ثوبا
منكر والنكرة تتناول فردا غير معين فيكون مجهولا فلا يصح الوكالة بخلاف ما لو وكله بشرا الثوب او الثياب
حيث يجوز الوكالة بدون بيان الجنس لان اللام لتعريف الجنس فلا يحتاج الى بيان الجنس قوله وبهذا عرف
اي بما ذكرنا ان اللام للتعريف واصله ان يكون للعهد والتنوين للتنكير ولا يجوز الغاء احدهما عرف ان
المعرف والمنكر اذا اعيد معرفا كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول كان الثاني
عين الاول ليفيد حرف التعريف فايدته ولان اللام ان كان للعهد فيكون السابق هو المعهود وان كان للجنس
المستغرق فيكون السابق داخلا فيه لعمومه ولو اعيد منكرا كان الثاني غير الاول لانه لو صرف الثاني الى الاول
نوع تعيين بان لا يشاركه غيره فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه فالحاصل ان الاقسام العقلية اربعة
لانهما اما ان يكونا معرفتين او منكرين او الاول منهما منكرا والثاني معرفا او بالعكس والمعتبر تعريف الثاني
وتنكيره فان كان الثاني معرفا كان عين الاول سواء كان الاول معرفا او منكرا وان كان الثاني منكرا كان غير الاول
سواء كان الاول معرفا او منكرا ففي قوله تعالى فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله فان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت المعرفة معرفة والنكرة نكرة وفيه نظر المعرفة التي يعاد نكرة وهو ما اذا اقر
بالف مقيدا ثم اقر في مجلس اخر بالف منكر للرواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة
والى هذا المعنى وهو ان المعرف او المنكر اذا اعيد منكرا كان غير الاول واذا اعيد معرفا كان عين الاول
اشار ابن عباس في قوله تعالى ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وكذا نقل عن ابن مسعود رضي الله عنهما
وذلك لان العسر اعيد معرفا فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول وعلى هذا قال
ابو حنيفة اذا اقر بالف لرجل مطلقا يعني من غير تقييده ببيان الصك واشهد شاهدين عدلين في مجلس ثم اقر
بالف واشهد شاهدين عدلين اخرين في مجلس اخر كان الالف الثاني غير الاول حتى يلزمه الفان اذا ادعى
الطالب المالين لانه اقر بالف منكر في مجلس والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاول وهذا اذا لم يبين

السبب

وان بين سببا مختلفا بان قال اولا ثمن هذا العبد
وثانيا ثمن هذه الجارية يلزمه المالان
بالاجماع بلا كلام

٦

السبب فان بين سببا متحدا بان قال في المرتين ثمن هذا العبد يلزمه مال واحد بكل حال سواء كان في مجلس او مجلسين
بخلاف ما اذا اتحد الشهود او اختلف المجلس بان اقر عند عدلين في مجلس ثم اقر عندهما في مجلس اخر او اتحد
المجلس او اختلف الشهود بان اقر في مجلس واحد مرتين عند طائفتين من الشهود حيث يلزمه مال واحد بالاتفاق
لولا انه معنى العهد عند اتحاد المجلس او الشهود وكان القياس عند ابي حنيفة ان يلزمه مالان ولكنه
استحسن فقال للمجلس تاثير في جمع المتفرقات وجعلها في حكم كلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرفا
من وجه فيكون عين الاول ثم المعتبر في تكرار الاشهاد ما يكون حجة شرعا بان اشهد في موضع عدلين حتى لو
اشهد في كل موضع عدلا واحدا او فاسقين كان المال واحدا اتفاقا بخلاف ما لو كان الاشهاد الصك لان
الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكر اذا اعيد معرفا كان الثاني عين الاول وقالا
عليه الف واحد ويحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان يكرر الاقرار
بمال واحد بين يدي كل فريق لتاكيد الحق بزيادة الشهود فيكون الثاني تكرارا للاول بدلالة العرف فلا احتمال
الاعادة لا يجب المال بالشك قال فخر الاسلام والاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كان الثاني عين الاول والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول فانه قد ينعكس الحال كما في قوله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر معرفتين
وقوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة
الضعف الثاني عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرتا منكرتين والصحيح
عند فخر الاسلام رحمه الله ان الجملة الثانية في قوله تعالى ان مع العسر يسرا مذكورة على وجه التكرير ليتمكن
معناها في القلوب كما كرر في قوله ويل يومئذ للمكذبين واولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى واجيب عن نظره
بان الاصل قد يترك العمل به اذا تعذر كالحقيقة وقد تعذر فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بكونه
مصدقا لما بين يديه جعل الثاني غير الاول كيلا يلزم كون الشيء مصدقا لنفسه فلم يمكن صرفه الى الاول وكذا
لما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لا يمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر
واما الضعف الثاني فهو غير الاول لان الاول ضعف النطفة والثاني ضعف الطفولية والمعنى خلقكم من ماء
ضعيف مهين ثم جعل من بعد ضعف الطفولية قوة الشباب ثم بعدها ضعف الكبر
ثم النكرة في موضع النفي تعم الى قوله وكذا لو وصفت بصفة عامة	هذا نوع اخر من انواع العام

وهو الذي يكون عمومه بالعارض دون الوضع فان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة لكنها
تعمم بالقرينة عند اتصال دليل العموم كدخول حرف النفي على نفيها كقوله لا رجل في الدار او عند الفعل الواقع عليها
نحو ما رايت رجلا وانما تعمم في الوجهين ضرورة واقتضاء لا بمعنى في الصيغة وذلك لان النكرة لما كان حقيقتها لفرد
شايع في الجملة غير معين لزم القول بانتفاء جميع الافراد عند انتفاء مثل هذا الفرد الشايع فاذا قلت ما رايت
رجلا فقد نفيت رجلا منكرا في جميع الرجال لانه نفى رؤيته عن هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته
انتفاء الجميع اذ لو بقي البعض من الافراد غير منفي عند انتفاء ذكر المفرد لا يكون الفرد شايعا في الجملة بل
في بعض الافراد من الجملة والتقدير بخلافه ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد
الله تعالى عليهم ذلك بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن الكلام الاول للعموم والسلب
الكلي لم يستقم الرد عليهم لان ايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ولان النصوص والاجماع يدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد
وانما يصح ذلك لو كان نفي النكرة موجبا للعموم حتى يلزم نفي جميع الالهة سوى الله واعلم ان اهل الاصول ذكروا مطلقا
ان النكرة في موضع النفي توجب العموم ولم يقيدوا بكونه لنفي الجنس او للنفي بمعنى ليس وبينهما فرق فان الاول
لنفي الجنس والماهية والثاني لنفي الوحدة من الجنس مثلا اذا قيل لا رجل في الدار كان معناه انه ليس في الدار من هذا
الجنس فاذن لا يجوز ان يكون فيها واحد او اثنان او ثلثة او غيرها واذا قيل لا رجل في الدار بالرفع كان معناه
نفي واحد من جنس الرجال ويجوز كونه وكون الواحد من جنس آخر او اثنين او ثلثة او اكثر من ذلك الجنس فيها ولهذا قال
سيبويه يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول لا رجل في الدار بل رجلان او رجال فهذا يقتضي
بانه اذا كان لا بمعنى ليس لا يوجب العموم فيقيد ما ذكره الاصوليون بكون لا لنفي الجنس ويؤيد هذا ما قاله
الزمخشري في قوله تعالى لا ريب فيه قرأ ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع والفرق بينها وبين المشهورة
ان المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه وذكر الامام فخر الدين الرازي في تفسيره اعلم ان القراءة
المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية لان نفي الماهية الريب في نفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افرادها لانه
لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله
نفيا لجميع الالهة سوى الله واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد
واحد فلذلك النفي توجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض انتهى ما قاله فهذا ذكره في معرض الفرق
ولا يصلح للفرق لانه على كلا التقديرين يكون موجبا للعموم فهذا موافق لاطلاق الاصوليين والله اعلم بالحقيقة

نفيها صح

قوله

٨٢

قوله فقلنا اي بناء على ما ذكرنا من ان النكرة في النفي تعمم قلنا يجوز التوضي بماء الصابون
والاشنان والزعفران خلافا للشافعي لان الماء ذكر نكرة في موضع النفي في آية التيمم وهي قوله
تعالى ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا فكان شرط جواز التيمم انعدام ما يكفي للوضوء مما يطلق عليه
اسم الماء حقيقة بلا تقييد وفيما ذكرنا من الصور اسم الماء باق على اطلاقه الا يرى انه لم يتجدد له اسم
على حدة واضافته الى الزعفران والصابون والاشنان كاضافته الى البئر فيكون اضافة تعريف لا تقييد
فلا ينافي الاطلاق فلا يلزم علما ما ذكرنا ماء الشجر والثمر حيث لم يجز التوضي به مع انه يطلق عليه
اسم الماء لان تلك اي تلك الاضافة وهي اضافة الماء في المضاف كان قصورها اي قصور الماهية في
المضاف قيد يمنعه عن الدخول تحت المطلق اذ المطلق عند الاطلاق ينصرف الى الكامل ذاتا فاما
الاضافة هنا اي في اضافة الماء الى الزعفران واخواتها فللتعريف كاضافته الى البئر والبحر والنهر وله
يمنع عن الدخول في المطلق لبقاء اسم الماء على الاطلاق لكمال الماهية ولهذا لم يتجدد له اسم على حدة
قوله يدل عليه اي على ان قصور الماهية قيد يمنع دخول القاصر تحت المطلق دون الكامل انه
لو حلف لا يصلي فالحنث بصلوة الظهر دون صلوة الجنازة ولو حلف لا ياكل لحما يحنث باكل لحم الشاة
دون لحم السمك مع الاشتراك في الاضافة لقصور ماهية الصلوة في صلوة الجنازة لعدم بعض الاركان
من الركوع والسجود وقصور ماهية اللحم وهو الشدة والالتحام في السمك وكمالها في صلوة الظهر ولحم الشاة
وكذا لو وصفت بصفة الى قوله ثم النكرة في موضع الاثبات تخص وكذا
اي كما ان النكرة تعمم في النفي كذلك تعمم ايضا اذا وصفت بصفة عامة وان كانت في نفسها خاصة لوقوعها
في الاثبات وذلك لان النكرة تحتمل العموم بدليل يقترن بها كما بيناه في عمومها في النفي فيجوز عمومها
باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشيء واحد فيلزم من عموم الوصف عموم الموصوف
فان قيل لما كان الموصوف خاصا كان ينبغي ان يلزم من خصوص الموصوف خصوص الصفة وهو اولى لان الموصوف
اصل والصفة تابعة له وفي جعل الموصوف عموما لعموم الصفة جعل الاصل تبعا وهو نقض الاصول وعكس
المعقول قلنا الموصوف وان كان خاصا لكنه يقبل العموم بقرينة فهو محتمل له والصفة محكمة في كونها
عامة لا تقبل الخصوص فحمل المحتمل على المحكم اولى قيل المراد بعموم الصفة انه يصح ان يوصف بها
كل فرد من افراد نوع الموصوف فلا يختص بواحد كقوله رجل كوفي يوصف به كل رجال الكوفة فعلى هذا لو حلف

المضاف

الشاة

لا يكلم الا رجلا كوفيا او لا يتزوج الا امراة كوفية يعم الحكم جميع رجال الكوفة ونسائها فله ان يكلم
كل رجل كوفي ويتزوج كل امراة كوفية ولا يحنث وان كان نكرة في الاثبات باعتبار انه الاستثناء من النفي
اثبات لكنها عمت بعموم وصفها وكذا لو حلف لا يجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم كقوله تعالى
ولعبد مؤمن خير من مشرك وقد يعرف عموم صدقه وعند المحقق انما يدل على العموم لانه في معرض التعليل
كقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان
النسبة الى المشتق يدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لانه قوله لا اجلس الا عالما معناه
الا رجلا عالما فيعم لعموم العلم فيكون الصفة مقيدة ومخصصة للموصوف في النفي والاثبات فكيف يصلح
معممة له فان قوله رايت رجلا وكذا ما رايت رجلا اعم من قوله ما رايت رجلا عالما ولهذا جعل كثير
من الاصوليين الصفة من المخصصات فان تقييد الذات بصفة اخص من مطلق الذات فلا يطرد ما قيل
ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم ولهذا قال بعضهم ان هذا الاصل يختلف باختلاف المحال فالنكرة
الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتحريض تعم دون موضع الجزاء والخبر كما في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة وكقوله جاءني رجل عالم او قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وذكر لان الا
من النفي وان كانت في موضع اثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا ولولا
لبقي مستقل فيوخذ حكم من الصدر وهو موضع نفي عمت ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي
ولهذا قال في الكشف بعد ما ذكر ما يتعلق بهذا البحث فالحاصل ان هذا الاصل مسلم في بعض المواضع دون
البعض الاخر [illegible] انتهى كلامه ولكن يمكن ان يقال النكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد لكن عمومه على سبيل البدل دون الشمول وبقي ههنا
بحث وهو ان عموم الصفة انما يكون بوجودها في مواضع ومن فخر الاسلام ينكر على الجصاص مثل هذا العموم ولهذا قال
لا عموم في المعاني فكيف قال فخر الاسلام بعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة فالاشكال وارد عليه ثم المراد بالصفة
ههنا ليس ما اصطلح عليه النحاة ولا يستقيم ذكره في قوله اي عبيدي ضربك بل المراد منه ما يقوم بالموصوف
كالضرب بالضارب قوله ولو قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا عتقوا لانه كلمة اي نكرة
يتناول فردا من الجملة التي يضاف اليها اي يكون مدلولها بعضا من الكل غير معين ولذلك لزمت اضافتها
الى الجمع ولا يجوز اضافتها الى الواحد المعرف وانما يجوز اضافتها الى الواحد المنكر على تاويل الجمع فانه اذا قيل

اي

٨٢٥

اي رجل معناه اي فرد من افراد الرجال ويدل على انها فرد من الجملة قوله تعالى اخبارا عن سليمان عليه
ايكم ياتيني بعرشها فان المراد فرد من المخاطبين ولذا قيل ياتيني دون ياتوني لكنها مع كونها لفرد غير معين
وصفت ههنا بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها بخلاف قوله اي عبيدي ضربته فهو حر حيث
لا يعتق الا الواحد منهم وهو الاول وان ضربهم لانه اسند الضرب الى المخاطب فيكون صفة له حقيقة وقد
انقطع الوصف عن النكرة التي تناولها كلمة اي فبقيت غير موصوفة بصفة عامة فلم يتناول الا واحدا
منهم كما هو موجبها المعدوم ما يوجب تعميمها فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له واذا
ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى يعين واحدا منهم لان العتق من جهته فكان التعيين
اليه دون الضارب قيل هذا الفرق مشكل لان في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية لعود
الضمير المنصوب اليه وكلتاهما صفتان عامتان فيعم بعمومهما كما عم المستثنى في قوله لا اقربكما الا يوما
اقربكما فيه وان كان مفعولا فيه لعموم وصفه وهو القربان فعرف انه كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود
الموجب له اجيب بان القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل الحادث متعلق بالزمان
فيجوز ان يصير عاما به واما الضرب فهذا متصل بالضارب وقائم به فيستحيل اتصاله بالمضروب
في الحقيقة لان الوصف المضروبية ثابتة اقتضاء فلا يعم ولان المفعولية فضلة فلا يظهر اثره في التعميم
وفي هذا الجواب بحث فان القربان ايضا في الحقيقة فعل للواطي ومتصل به كالضرب بالضارب وكما ان
الفعل الحادث متعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع الفعل عليه وكما ان المفعول فيه فضلة فكذا
المفعول فيه فلم قلتم لعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب
لا يتصور بدونها فله تعلق بها فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة
بموصوفين ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب وذكر في التنقيح وههنا فرق اخر
وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتق الواحد المنكر معلقا بالضرب
مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا يبطل الوصف ولو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يبطل الكلام بالكلية وفي قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن
التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول ونظير الاول قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فان طهارته متعلقة
بالدباغة من غير ان يكون له فاعل متعين يمكن منه التخيير وقيل في العموم ونظير الثاني نحو قولنا اكل اي خبز

المنصوب

تو بد فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن فلا يتمكن من الكل والصدر بل الكل او الصدر ولكن يتخير فيه المخاطب ومثل
هذا الكلام للتخيير في العرف انتهى ما قاله وفيه بحث اما اولا فلان كلامه يقتضي ان يكون الخيار للضارب في المذهب
ان الخيار للمولى اذا ضربهم جميعا كما ذكرنا واما ثانيا فلان المخاطب موجود في الصورتين الا ان في احديها
فاعل وفي الاخرى مفعول بخلاف قولنا ايما اهاب دبغ لم يوجد فيها المخاطب فلا يكون نظير قوله اي عبيدي
ضربك وتحقيق الفرق عسير فتوكل وكذا لو قال اي عبيدي حمل هذه الخشبة فهو حر اي كما قالوا بعموم كلمة
اي في قوله اي عبيدي ضربك قالوا ايضا بعمومه في هذه المسئلة لانها وصفت بصفة عامة وهو الحمل فيعم حتى لو
حملها الكل بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال ولو حملوها جملة فان كانت صغيرة بحيث يطيق حملها واحد
لم يعتقوا الا ان مقصوده حينئذ العموم على وجه الانفراد لاظهار فوتهم وجلادتهم في العادة وهو انما يحصل
بحمل كل واحد لا بحمل الجميع وان كانت كبيرة بحيث لا يطيق حملها واحد عتقوا ان كان عشرة لان مقصوده
حينئذ ان تصير الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذا يحصل بمطلق الحمل فيتعلق العتق بمطلق الحمل سواء
كان بصفة الاجتماع او الانفراد ثم النكرة في موضع الاثبات تخص في المقولة والمشترك
لما فرغ من بيان العام المتفق عليه شرع في بيان ما اختلف في عمومه وهو النكرة في الاثبات فانها خاصة
عندنا اذا كانت مجردة عما يوجب عمومها وعند الشافعي عامة حيث قال الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة
يتناول كل رقبة صغيرة وكبيرة كافرة ومؤمنة بيضاء وسوداء صحيحة وزمنة لكنها خصت منها
الزمنة والشلاء والعمياء والمجنونة بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام واذا كان كذلك يجوز تخصيص
الكافرة منها بالقياس بالاتفاق قلنا هذه اي الرقبة المذكورة في الاية مطلقة لانها دالة على الماهية من
غير تعرض لقيد مجردة عن موجبات العموم لا عامة لانها غير متعرضة لكثرة غير معينة ولهذا لو قال
لله علي عتق رقبة لا يجب عليه الا رقبة واحدة ولذلك يخرج عن العهدة في الاية باعتاق رقبة واحدة ولو كانت
عامة لم يخرج عنها الا باعتاق ثلث رقاب فصاعدا ثم اشار الى الجواب عما ذكره الشافعي من التخصيص
بقوله والمطلق يتناول الموجود من كل وجه او الدالة على الكامل فالتي فايت جنس المنفعة كفايت منفعة
البطش بقطع اليدين او شللهما او منفعة المشي بالزمانة او منفعة النظر بالعمى معدوم من وجه فلم يتناوله
النص فلا يكون عدم ارادة ما ليس برقبة كاملة تخصيصا اذ التخصيص لا يكون الا بعد التناول فيكون عدم الجواز
فيه لعدم الدخول تحت النص لا لكونه بخصوص العام كما زعمه الشافعي فلا يجوز تخصيص الرقبة الكافرة بالقياس

علي

عليه فعرف بهذا ان ما ذكره الشافعي من انها عامة خصت عنها الزمنة فتخص عنها الكافرة ليس
بصحيح وكذا لا يجوز تقييد الرقبة المطلقة بالمؤمنة قياسا على كفارة القتل لان تقييد المطلق يكون ٧٤
نسخا له بالقياس ونسخ الكتاب بالقياس على كفارة القتل او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام اعتقها فانها
مؤمنة لا يجوز وانما قيدناه بكونها رقبة مملوكة باقتضاء النص لان التحرير لا يتصور بدون الملك
والثابت اقتضاء كالثابت نصا ولهذا اي ولاجل ان تقييد المطلق نسخ لا نقيد الطواف المطلق الثابت
بقوله وليطوفوا بالطهارة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وكذا لا نقيد القراءة المطلقة
الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر بالفاتحة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام قم فصل فانك لم تصل لئلا يلزم
تقييد المطلق منه اي من الكتاب بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز بالواحد فتوكل ولا يلزم تقييد جواز المسح بالربع
هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال قد قيدتم جواز مسح الراس المطلق الثابت بقوله تعالى وامسحوا
برؤسكم بمقدار الربع الثابت بخبر الواحد وهو انه عليه السلام مسح على ناصيته وقد قيدتم رخصة الضارب في
الارض اي رخصة المسافر المطلقة الثابتة بقوله تعالى فاذا ضربتم في الارض بمدة السفر وهي ثلثة ايام بلياليها
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها مع ان الكتاب مطلق فيهما اي في
المسح والرخصة حيث لم يقيد فيه بالربع ولا بمدة السفر تقرير الجواب ان الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم وقوله تعالى واذا ضربتم في الارض مجمل في مقدارهما اي في مقدار المسح ومدة السفر لا مطلق والمجمل منه
اي من الكتاب يجوز بيانه بخبر الواحد بالاجماع فلا يلزم المحذور وبيان كون اية المسح واية الرخصة مجملة عرف
في موضعه فتوكل ولهذا اي لاجل ان بيان المجمل من الكتاب بخبر الواحد جايز قلنا لو ادى الزكوة الى صنف واحد
من الاصناف المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية يجوز خلافا للشافعي لان الكتاب مجمل في حق
الاداء الى الكل او البعض وقوله عليه السلام في خبر معاذ لما بعثه الى اليمن خذ من اغنيائهم وردها في فقرائهم
بيان انه يجوز اداؤه الى البعض لانه عليه السلام اقتصر على ذكر الفقراء ولو لم يجز الاقتصار على البعض لقال وردها
الى فقرائهم ومساكينهم وعامليهم وابناء سبيلهم الى الاصناف والمشترك ما اشترك فيه معان
الى قوله والماول لما فرغ من بيان العام شرع في بيان المشترك فقال المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات
مشتركة واللفظ مشترك فيه ما اشترك اي لفظ اشترك فيه معان او اسام اراد بهذا الجمع الاثنين فصاعدا
لانه لا يشترط للاشتراك ثلثة معان او ثلثة اسام كما يوهم ظاهر لفظ الجمع ولا بد من قيد اخر وهو بالوضع

المشترك

الاول احترازا عن المنقول عنه والمنقول اليه لا على سبيل الانتظام احترازا عن العام ثم المراد من المعاني
اذا كان المفهومات اعم من ان يكون عينا او معنى فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها وان كان المراد
منها المعاني التي في مقابلة الاعيان وهي التي لا قيام لها بذاتها بل هي قائمة بغيرها كالعلم والجهل وهو الظاهر
فالمراد من الاسامي المسميات اي الاعيان كما لو سميت جماعة بزيد فانه حينئذ مشترك بين المسميات وانما
ذكر القسمين ليتناول الحد المشترك بين المعاني والمسميات وهو تقسيم للمحدود دون الحد فلا يكون مخلا
بالتعريف والمراد بقوله المشترك الاصطلاحي وبقوله ما اشترك اللغوي فلا دور وقوله لا يراد به الا واحد من الجملة
ليس من تمام الحد بل هو تاكيد لقوله لا سبيل الانتظام وبيان الحكم المشترك فانه مذهبنا ومذهب اصحاب
المحققين من الشافعية وجميع اهل اللغة انه لا يراد جميع المعاني المشترك دفعة واحدة بل يراد كل واحد منها
على سبيل البدل بحسب القرائن وعند الشافعي وجماعة من المعتزلة وابي بكر الباقلاني يجوز ان يراد بالمشترك
كل واحد من معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع كاستعمال العين في الباصرة والشمس بخلاف ما لو امتنع
كاستعمال افعل في الامر والتهديد ولما لم يذكر المصنف الدلائل من الطرفين اعرضنا عن ذكرها وقوله
كالشريكين في العين المشتركة تمثيل ذكر للتوضيح لا انه دليل فانه شبه اللفظ المشترك فيه بالكسوة الواحدة
مثلا والمعنيين بالشريكين فكما انه لا يمكن ان ينتفع بالعين الواحدة المشتركة شخصان معا في زمان واحد
فانه محال ان يكتسي الكسوة الواحدة شخصان كل واحد منهما بكمالها في زمان واحد بل بالتهايؤ والمناوبة
فكذا لا يجوز ان يراد باللفظ الواحد الا احد مفهوماته مثل العين فانها مشتركة بين الباصرة والينبوع
والذهب والمال النقد والجاسوس والمطر الذي لا يقلع وولد البقر الوحشي وخيار الشيء ونفسه وغير ذلك والقرء
فانه مشترك بين الحيض والطهر والصريم فانه مشترك بين الليل والنهار قوله وحكمه اي حكم المشترك التوقف فيه
من غير اعتقاد حكم حتى يقوم دليل الترجيح اذ الاشتراك ينبئ عن المساواة لكون اللفظ موضوعا لكل واحد من
معانيه ولا عموم له فيكون الثابت واحدا من مفهوماته وهو غير معين فيحتاج الى مرجح لاستحالة الترجيح
بدونه فيجب التوقف الى قيام الدليل ولكن بشرط التامل يعني لا يقعد عن الطلب كما في المتشابه ولا احتياج الى بيان
المجمل لا هو حكم المجمل اذ امكن ادراك احد معانيه بالتامل في القرائن فيجب عليه التامل ليظهر المراد فان ظهور المراد
فيه مرجو بالتامل والنظر كمن اقر بغصب شيء يوقف بالتامل في لفظ الغصب انه مال اذ الغصب لا يتصور
الا في مال يجري فيه التمانع والضنة تعويلا على العادة لكن لا يعرف به اي بالتامل قدره ولا جنسه لانه مجمل

الخلاف في لفظ الشيء

في ذلك فيترجح فيه والضنة تعويلا على العادة لكن لا يعرف بطلبه بالتامل الى بيانه اذ الاجمال من جهته
وفي هذا التمثيل نظر فان لفظ الشيء عام معنوي على اختيار فخر الاسلام عام لفظي على اختيار القاضي ابي زيد
لا مشترك اللهم الا اذا اختار المصنف قول بعض المتكلمين القائلين بانه مشترك فحينئذ يستقيم التمثيل به وفيه
بعد على ما عرف في موضعه والمأول ما يترجح من المشترك الى قوله باب وجوه البيان

المأول

لما فرغ من مباحث المشترك شرع في مباحث المأول وهو في اللغة عبارة عما يحتمله من المعاني الى معنى
معين فقدا ولته وصارة لكن عاقبة احتمال اللفظ اياه بواسطة الراي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله
اي عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من ظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد وهو في الاصطلاح عبارة
عما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي فقوله ما ترجح بعض وجوهه من المشترك بمنزلة الجنس
فيدخل فيها المفسر فاحترز عنه بقوله بغالب الراي فان المشترك لما ترجح بعض وجوهه بدليل قطعي يسمى
مفسرا لا مأولا وقيل تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الراي ليس بصحيح لانهما ليسا
بلازمين للمأول فيختلان بالعكس لوجود المأول بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل
ظني كخبر الواحد يسمى مأولا لا مفسرا مع فوات القيدين قيل في جوابه المراد من قوله من المشترك اللغوي
وهو ما فيه نوع خفاء فيتناول المشترك وغيره من الخفي والمشكل والمجمل والمراد بقوله بغالب الراي ما يوجب الظن
اعم من ان يكون رايا او خبر واحد فدخل فيه جميع انواع المأول وهذا الجواب وان كان دافعا للسؤال
لكنه خلاف الظاهر فان سياق الكلام يدل على ان المراد هو المشترك الاصطلاحي الذي سبق ذكره فان
المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وارادة ما يوجب الظن من قوله بغالب الراي مجاز
غير مشهور فيجب الاحتراز عنه في الحدود لكونه مخلا بالتعريف فالاولى ان يراد بالمشترك هو الاصطلاحي ولا
خلل بالعكس لانه اراد ان يذكر المأول الذي هو من اقسام الصيغة دون ساير اقسام المأول لانه في معرض بيان
اقسام النظم صيغة ولغة وساير اقسام المأول ليس من هذا القبيل فلا يرد عليه النقض وانضمام التاويل
بغالب الراي مع صيغة المشترك لا يخرج المأول من هذا القسم لان المراد يظهر فيه بالتامل في نفس الصيغة
بخلاف تاويل الخفي والمشكل فان المراد فيهما يظهر بالنظر الى السياق او الاستدلال من غير الصيغة وفي المجمل
يظهر المراد من قبل المجمل دون الصيغة قوله كذكر البينات الى آخره تمثيل للمأول فان البينونة مشتركة
بين الحسية والبينونة عن وصلة النكاح فيتميز احدهما عن الاخر ببيان الزوج معتبرة وارادة البينونة

الحقيقة

علم غير

عن وصلة النكاح حال مذاكرة الطلاق بدلالة الحال ماول فيقع به الطلاق في القضاء فلو قال اردت البينونة لم يصدقه القاضي لانه متهم فيه لكونه تخفيفا في حقه ولا يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى بدون النية لا يقال هذا اي وقوع الطلاق في حال المذاكرة بدلالة الحال بدون النية عمل بالماول وتصديق الزوج فيما قال اردت به البينونة الحقيقية واعمال نيته عمل بالمفسر والعمل بالمفسر اولى من العمل بالماول لانا نقول العمل بالماول واجب في هذه الحالة فيحكم بوقوع الطلاق فلا يقبل تفسير الزوج بعد الحكم بالوقوع لكونه متهما كما ذكرنا حتى لو خلا المفسر عن هذه القرينة وهو قرينة الوقوع بدلالة حال مذاكرة الطلاق بان يكون في غير حال المذاكرة قبل تفسير الزوج لكونه مفسرا ولا معارض له فوجد المقتضي سالما عن المعارض فوجب قبوله بخلاف المفسر حال المذاكرة فانه قد عارضته شبهة الاتهام فسقط تفسيره فبقي الماول سالما عن معارضة المفسر فيعمل به

قال باب وجوه البيان الى قوله قال علماؤنا رحمهم الله عبارة النص صحيحا اقول

الظاهر

لما فرغ من بيان اقسام القسم الاول والذي في وجوه النظم صيغة ولغة شرع في بيان اقسام القسم الثاني الذي في وجوه البيان بذلك النظم اي كيف يظهر المعنى بالنظم جليا او خفيا والجلي مع السوق يحتمل للتخصيص والتاويل او انسداد بابهما والذي انسد فيه بابهما يحتمل للنسخ اولا والخفي باقي اقسامه فهذه اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد به للسامع بنفس الصيغة وهو تعريف للاصطلاحي على اللغوي فلا دور وهو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف واحترز بقوله بنفس الصيغة عن النص فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم احترز بقوله بمعنى في المتكلم عن الظاهر فان الظهور فيه بنفس الصيغة كما مر وهو ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته ومنه سمي مجلس العروس منصة بفتح الميم لزيادة ظهوره على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها قيل ليس ازدياد ظهور النص على الظاهر باعتبار ان السوق شرط في النص دون الظاهر فان احدا من المحققين لم يذكر بان عدم السوق شرط في الظاهر بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن وان قال به بعض الشراح فهو ليس بصواب وانما ازداد النص عليه بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي حل لكم من النساء لان منهن المحرمات في اية التحريم وقيل ما دون من ذهابا الى الصفة ولان الاناث

يجرين

علم غير

يجرين مجرى العقلاء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم هذا العدد دون ما عداه فان هذه الاية ظاهرة في الاطلاق اي في اباحة النكاح لانه فهم بمجرد سماع الصيغة باعتبار ان ادنى درجات الامر الاباحة وفي لفظ الاطلاق الذي هو ازالة الحرمة اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان المنكوحة مصبغة بكمال المهين ومستفرشة وكونها حرة ومكرمة بتكريم الله تعالى ينافي جميع ذلك الا انه ابيح للضرورة وهو بقاء العالم بالتناسل الى يوم القيمة اذ بقاء الاشخاص لا يمكن الى ذلك الوقت الا بتولد اشخاص اخر من نوعهم ونص في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله بدليلين احدهما ان الله تعالى بدا بذكر العدد حيث قال مثنى وثلث ورباع ثم بين حكم الواحدة وعلقه بخوف الجور والميل بقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة والبداية بذكر الشيء يدل على الاهتمام به فعرف ان المقصود هو بيان العدد فيكون نصا فيه والثاني ان الحاجة الى بيان العدد امس لان جواز النكاح عرف بفعل النبي عليه السلام وبتزويج بناته او بنصوص اخر قبل نزول هذه الاية فيكون على ذلك حمل الكلام على الافادة على ان الامر اذا ورد مقيدا بشيء فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء فالمقصود منه وجوب المساواة لا نفس البيع فكذا المقصود العدد لا نفس النكاح وكذلك قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهمان بمجرد سماع الصيغة من غير انضمام قرينة نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى عليهم هذه المقالة بقوله واحل الله البيع وحرم الربوا يعني الحل والحرمة ضدان فانى يتماثلان فيكون نصا في التفرقة بينهما

المفسر

قوله والمفسر ما ازداد وضوحا اي كلام ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما ولا احتمال التاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتملهما مثاله قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله فسجد الملائكة ظاهر في سجود جميع الملائكة لان الملائكة اسم ظاهر عام لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم بذكر الجمع واريد به جبريل فبقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه على الاول لكنه بقي فيه احتمال التاويل وهو الحمل على التفرق فانقطع احتمال تاويل التفرق بقوله اجمعون فصار مفسرا وفي كلام المصنف لانسداد باب التخصيص وقوله بذكر الجمع يرجع الى انسداد باب تاويل التفرق وعدم قبول هذه الاية النسخ باعتبار كونه خبرا فلا ينافي كونه مفسرا ولهذا اورد بعضهم في نظيره قوله تعالى فقاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد

علم خبرا

لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا قوله والمحكم ما احكم المراد به عن التبديل والتغيير واحترز به
عن المفسر فانه كان قابلا للنسخ فازداد قوة بحيث لم يبق فيه احتمال النسخ والتبديل سمي محكما ماخوذ من قولهم
بناء محكم اي متقن مامون عن الانتقاض مثاله قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فانه علم عقلا ان علم الله تعالى صفة
قايمة بذاته قديمة فلا يمكن زواله ولا تغييره لان القديم ينافي العدم ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى
في ذاته بان لا يحتمل التغيير عقلا كالايات الدالة على الصانع وصفاته ويسمى هذا القسم محكما لعينه
وقد يكون بانقطاع الوحي اذ لا نسخ بعده بوفاة النبي عم ويسمى هذا محكما لغيره فعلى هذا جميع الاقسام
محكمة لغيره بعد انقطاع الوحي اذ لا نسخ بعده والتغيير اعم من التبديل لان التغيير قد يكون بالنسخ الذي
هو تبديل وقد يكون بدونه كالتخصيص والاستثناء والشرط ولكن المراد من التغيير ههنا النسخ وهو مرادف
للتبديل لان المحكم يقبل التغيير بالاستثناء والشرط قوله وانما يظهر التفاوت يعني انما يظهر التفاوت
في موجب هذه الاسامي عند التعارض ليترجح الاقوى على الاضعف ويصير الادنى متروكا بالاعلى حتى يترجح
النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص
والمحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا وسياتي نظير التعارض بين الكل وانما سمي تقابل موجب هذه
الاسامي تعارضا وان كان من شرط التعارض حقيقة التساوي بين المتقابلين في القوة ولم يوجد ههنا
للتفاوت الذي ذكرنا بين كل واحد منها باعتبار التصور بصورة التعارض من حيث انه يقتضي كل منها خلاف ما
يقتضيه الاخر قوله فاما الكل اي كل واحد من الاقسام الاربعة فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى
يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما يصح بغيره من الاقسام وهذا في المفسر والمحكم بلا خلاف
فاما في الظاهر والنص فانما يتمشى هذا على مذهب مشايخ العراق كالكرخي والجصاص فان عندهم حكم الظاهر
ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا حكم النص وهو اختيار القاضي ابي زيد وعامة المتاخرين ولا
يستقيم قوله على مذهب عامة مشايخ ما وراء النهر كالشيخ ابي منصور الماتريدي ومن تابعه فان حكم الظاهر
عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص
وبه قال اصحاب الحديث واكثر الفقهاء وبعض المعتزلة قالوا كل عام يحتمل التخصيص وكل حقيقة تحتمل
المجاز فلا يثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع احتمالهما عنهما قلنا لا عبرة لمجرد
الاحتمال اذا لم يكن ناشئا عن دليل ظاهر وقرينة ظاهرة اذ ارادة المتكلم امرا باطنا لا يوقف عليه في الاحكام

لا

لا يتعلق بالمعاني الباطنة لانها خارجة عن ادراك المكلف فالمراد من الكلام ما يدل عليه ظاهره
عند خلو قرينة تصرفه عن ارادة الظاهر **قال** علماؤنا رحمهم الله الى قوله فلو تعارضا
اقول هذا مثال الظاهر والنص وكان المناسب ان يذكر هذا المثال بعد ذكر الظاهر والنص
لا ذكر من المثال بقوله فانكحوا ما طاب لكم واحل الله البيع وحرم الربوا وكان المناسب ان يذكر ههنا
نظير التعارض بينهما من النصوص وتقريره على ما ذكره ان قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره ظاهر في تحقق النكاح من المراة بعبارتها من غير احتياج الى ولي لانه تعالى اسند النكاح الى المراة
في هذه الاية اذ المراد بقوله حتى تنكح العقد لانها في مباشرة العقد كالرجل فيكون الاسناد اليها
على سبيل الحقيقة واما الوطئ فلا يسند اليها الا مجازا لكونها محلا له او ممكنة اياه وحمل الكلام
على الحقيقة اولى فيكون ظاهرا في استقلالها بانكاح نفسها نص في ثبوت الحرمة الغليظة بالثلث
لانه سيق الكلام لاجله اذ كلمة حتى حد مرفوعة على الغاية فيكون معنى الاية فلا تحل المطلق المراة
المطلقة بعد الطلقات الثلث حتى تنكح المطلقة زوجا اخر غير المطلق ويدخل بها كما عرف ذلك بحديث
العسيلة وكذا قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ظاهر في ثبوت الملك لانه يفهم بمجرد السماع
ثبوت الملك له من غير قرينة ونص في ثبوت الحرية من جهته لانه سيق الكلام لاجله فيكون الولاء عليه اذ
الولاء لمن اعتق **قال** فلو تعارضا الى قوله ولو قال تزوجتك **اقول** هذا مثال التعارض
بين الظاهر والنص في الاحكام بيانه انه قال الرجل لامراته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق
رجعيا لا باينا لان قولها ابنت نفسي نص في الطلاق الرجعي لان كلامها خرج جوابا فيتضمن اعادته
وكلامه نص في الرجعي فيكون كلامها ايضا كذلك ولانها مستفادة منه فلو لم تجعل مجيبة يلزم
لغو كلامها لكونها مبتداية فظاهر في الابانة لان الابانة فهم من قولها ابنت بمجرد السماع من غير
قرينة لكن النص راجح على الظاهر عند التعارض فيكون رجعيا ومثال التعارض بينهما من الكتاب قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فان الاول ظاهر يقتضي بعمومه
اباحة غير المحرمات ولو زايدا على الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع لانه سيق الكلام لاجله
فتعارضا فيما وراء الاربع فترجح النص على الظاهر **قال** ولو قال تزوجتك شهرا الى قوله ولو قال
داري لك هبة **اقول** هذا مثال التعارض بين النص والمفسر في الاحكام بيانه فيمن قال لامراة تزوجتك

شهرا يكون متعة لا نكاحا صحيحا لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن يحتمل انه يراد به المتعة مجازًا
وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعتا
في الكلام رجحنا المفسر وحملنا النص عليه فيكون متعة لا نكاحا وقال زفر يصح النكاح ويبطل
الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يبطل بالشرط الفاسد قلنا القياس ما ذكرت ولكنا
تركناه بحديث عمر فانه قال لو اوتى برجل تزوج الى شهر لارجمنه ولو ادركته ميتا لرجمت
على قبره ومثال التعارض بينهما في الحديث قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص سيق لايجاب الوضوء لكل صلوة ولكنه يحتمل
التاويل اذ اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها والثاني غير محتمل للتاويل
فيكون مفسرا فرجحناه على الاول وحملناه عليه ولو قال داري لك هبة سكنى الى قوله
ولو قال لآخر لي عليك الف. هذا مثال التعارض بين المفسر والمحكم في الاحكام بيانه فيمن قال لآخر
داري لك هبة سكنى او سكنى هبة فهي عارية اي تمليك للمنافع دون العين فقدم لفظة الهبة على لفظة السكنى
او اخرها عنها لان لفظة السكنى محكمة في تمليك المنفعة لا يحتمل معنى آخر والهبة يحتمل انه يراد بها
هبة المنفعة فيحمل المحتمل على المحكم وفي جعل الهبة من قبيل المفسر نظر اذ المفسر ما لا يحتمل التاويل
وهذا يحتمله فيكون هذا من قبيل التعارض بين النص والمحكم دون المفسر والمحكم او يحمل على انه نظير حمل المحتمل
على المحكم لا انه نظير التعارض بين المفسر والمحكم ونظير التعارض بينهما في النصوص قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدل لان فائدة الاشهاد القبول
ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لالتحاق التابيد فلا يحتمل النسخ فالاول بعمومه يقتضي قبول شهادة المحدود
في القذف اذا تاب لانه يصدق عليه بعد التوبة انه عدل والثاني يقتضي الرد وان تاب فترجح الثاني الذي
هو محكم على الاول الذي هو مفسر ولقائل ان يقول لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان
والابنين للعاقدين صحيحة ينعقد بها النكاح وان لم يقبل شهادتهم ولا نسلم ان الاول مفسر اذ المفسر لا يحتمل
الا يحتمل له غير النسخ والامر يحتمل الايجاب والندب وغيرهما وباطلاقه يتناول العبد لكونهما عدلين
وليسا بمرادين اجماعا فكيف يكون مفسرا مع هذه الاحتمالات ولو قال لآخر لي عليك الف الى
قوله وهذه الاسامي اضداد. هذا مثال آخر لترك الادنى بالاعلى وحمل المحتمل على المحكم وحاصله

انه كلام

ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا للمدعي ولا يصلح ردا جعل تصديقا وان كان بالعكس بان صلح ردًا منه
لا تصديقا جعل ردا وان صلح للامرين يعتبر الراجح ويحمل الباقي عليه فعلى هذا ذكر محمد في الجامع الكبير فيمن
٨٨ قال لآخر لي عليك الف درهم فقال المدعى عليه الحق او الصدق او اليقين كان اقرارا وتصديقا له فيما ادعى
بامر هذه الكلمات الثلاث منفردا او مجتمعا ولو قرن مع احد هذه الثلثة لفظة البر بان قال
البر الحق او البر الصدق او البر اليقين كان اقرارا وتصديقا له فيما ادعاه ايضا ولو قرن مع احد
ردًّا هذه الثلث لفظة الصلاح بان قال الصلاح الحق او الصلاح الصدق او الصلاح اليقين كان ردا لكلام المدعى
لا تصديقا له فلا يكون اقرارا وتحقيق الفرق بين هذه الكلمات ان الحق والصدق واليقين من صفات الخبر
يقال خبر صدق اي مطابق للواقع لا كذب وخبر حق اي صحيح لا باطل وخبر يقين اي قطعي لا شبهة فيه
وقيل في الفرق بين الحق والصدق ان الحق حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارجي اذا كان مطابقا
للامر باعتبار نسبة الامر اليه واذا اعتبر نسبته الى الامر فهو الصدق فهذه الالفاظ الثلث وضعت
لتحقيق الخبر فاذا ذكرت في معرض الجواب كان تصديقا للخبر فكانه قال اخبرت بخبر حق وادعيت صدقا
واخبرت عن يقين فيلزمه المال واما البر فاسم موضوع لكل نوع من الاحسان قولا كان او فعلا قال الله تعالى
ولكن البر من اتقى ولا يختص بالتصديق والجواب ولكنه يصلح صفة للخبر بقرينة فانه يقال لمن يخبر
بخبر صادق صدقت وبررت كما قاله النبي في جواب الاذان فصار كالمجمل لصلاحيته للجواب وغيره فلم
يصلح جوابا بنفسه اذا كان منفردا فلا يكون اقرارا فاذا قارنه ما هو نص في الجواب وهو الحق او الصدق
او اليقين حمل المحتمل على النص فيكون اقرارا واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا منفردا ولا مقارنا
مع غيره فانه لا يقال خبر صلاح فيكون محكما في عدم صلاحيته للجواب فاذا ضم اليه النص وهو احد الكلمات
الثلاث المذكور حمل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل غيره فلم يكن تصديقا بل يكون ردا لكلامه كانه امر
ابتداء باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة فلا يلزمه شيء من المال قال بعض المشايخ هذا اذا لم
يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا انتصب فلا يكون اقرارا لان معناه حينئذ الزم الحق او الصدق فيكون امرا
له بالصدق ونهيا له عن الكذب لا تصديقا له فيما ادعاه والجمهور على انه بالنصب يكون تصديقا ايضا و
معناه ادعيت الحق او قلت الحق وهو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب ولا اصل فيه
العرف قال وهذه الاسامي اضداد الى قوله وضد المشكل وهذه الاسامي اي الاقسام

الاربعة التي في وجوه البيان وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم اضداد اي اقسام اربعة اخر تقابلها اي
موجبها مخالف لموجب الاقسام الاول وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ذكرها تتميما لمعرفة
الاقسام الاول اذ الاشياء تتبين بضدها وانما ذكر متابلات هذه الاقسام دون اقسام اخر لان بقية
الاقسام بعضها مقابل للبعض كالعام يقابل الخاص والمجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية فلا
يحتاج الى بيان ما يقابله من خارج بخلاف هذه الاقسام فانه لا يخالف بعضها بعضا لانه في الكل
ظهور ولكن بعضه فوق بعض في الظهور فلا يصير مقابلا لاجله فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم
على حدة ثم هذه الاضداد من قبيل القسم الثاني لانه بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد يكون
خفية فما يتعلق بالظهور الاربعة الاول وما يتعلق بالخفاء الاربعة الباقية فعلى هذا الاولى
ان يقال القسم الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما اخر خارجا عن
هذه الاقسام فيلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لا اربعة هذا ما قيل ولكن في جعل هذه الاقسام
من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء على ما عرف فلا يتناول هذه الاقسام اذ الشي
لا يتناول ما يتنافيه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية ولا
يلزم كون الاقسام خمسة اذ ذكر هذه الاقسام وقع تبعا لذكر اقسام البيان تتميما لبيانه كما ذكرنا
فلا يصير به الاقسام خمسة اذ لا اعتبار للضمنيات ثم المتقابلان هما الشيئان اللذان امتنع
اجتماعهما في موضع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وانما اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج
فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضعين والا في موضوع واحد في زمانين وانما اعتبر وحدة
الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد والتقابل اربعة
انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين
اما وجوديان او احدهما وجودي والاخر عدمي فان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا
فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى بحسب الشخص الاعمى او بحسب
نوعه او بحسب جنسه فعدم وملكة حقيقيتان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي

في وقت يمكن اتصافه به فيها ملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب
وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل واحد من هذه
المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ويكون بينهما غاية
الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا فقوله فضد الظاهر الخفي الخفاء ان كان
امرا وجوديا كالظهور فهو متضادان على الاصطلاح الاول وان كان عدميا يكون بينهما تقابل الملكة والعدم
وعلى الاصطلاح الثاني هما متضادان على الوجهين وعرف الخفي بما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال
الا بالطلب يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي ولكن الخفاء بسبب عارض كما سنذكره
فقوله ما خفي مراده كالجنس واحترز بقوله بعارض غير الصيغة عن المشكل والمجمل فان الخفاء في المشكل
لدقة المعنى في نفسه لدخوله في اشكاله او لاستعارة بديعة لا بعارض وكذا الاجمال باعتبار ازدحام
المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما في المشترك في اصل الوضع او باعتبار غرابة اللفظ
وتوحشه من غير اشتراك فيه او باعتبار ابهام المتكلم ولهذا لا ينال الا بالطلب بل بالاستفسار من المجمل
والخفي ماخوذ من قولهم اختفى فلان اي استتر في مصر بعارض حيلة صنعها من غير تبدل في نفسه
واختلاط بين اشكاله فيطلع عليه بمجرد الطلب فان قيل الخفي لما كان ضد الظاهر وهو ما ظهر المراد منه
بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة ليضاده لا العارض ليتحقق المقابلة
اذ اتحاد الجهة شرط للتضاد ولهذا ذكر شمس الائمة في تعريفه بان الخفي ما خفي مراده بعارض لا الصيغة
قلنا لما كان الظهور في الظاهر بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده وهو الخفي في غير الصيغة اذ
لو كان الخفاء في نفس الصيغة لازداد خفاؤه من ظهور الظاهر ويصير مشكلا او مجملا فلا يصير ضدا له بل يصير
ضد النص او المفسر فلا بد من قيد غير الصيغة حتى يكون الخفاء فيه بعارض بقدر ظهور ضده من غير زيادة
اذ المقصود بيان مراتب الخفاء في مقابلة مراتب الظهور فجعل الخفي الذي فيه نفس الخفاء بالعارض في
مقابلة الظاهر الذي فيه نفس الظهور ولا منافاة بين كلام فخر الاسلام حيث قال ما خفي مراده بعارض غير
الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض لا الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي
بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذكر العارض والظرف يغاير المظروف وجعل

فخر الاسلام عن الصيغة صيغة للعارض فصرح بالمغايرة بينهما متوافقان في الحقيقة فهو كآية السرقة
وهو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص
باسم آخر وخفية في حق الطرار والنباش بعارض اختصاصهما باسم آخر يعرفان به مع كونها معلومة المراد
في نفسها باعتبار ان تغاير الاسامي يدل على تغاير الاسامي على ما هو الاصل اذ الترادف على خلاف الاصل المسميات
فخفيت الآية في الطرار والنباش واشتبه ان اختصاصهما باسم آخر غير السارق لنقصان في معنى السرقة
او لزيادة فيه فان كان لزيادة امكن الالحاق بالدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا فوجدنا الاختصاص
في الطرار للزيادة وفي النباش للنقصان وذلك لان السرقة في عرف الشرع اخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة
فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة اذ السارق يسارق عين الحافظ قصد الكنه انقطع حفظه
بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق عين اليقظان المترصد للحفظ انقطع حفظه بعارض غفلة اعترته
مع الانتباه وهي مسارقة في غاية الكمال والحذق في صناعة السرقة فاختص بهذا الاسم لهذه الزيادة
وتعدية الحدود بمثله سائغ لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى واما النباش فيسارق عين من لعله
يهجم من المارة عن قاصد للحفظ فيكون قاصرا في صناعة السرقة حيث يسرق من الاموات وفعله في غاية
الحقارة فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال ولم يوجد الحرز اذ القبر ليس بحرز
للكفن وكذا وجد القصور في المال لان الكفن يعرف ان اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في فعله والتعدية
بمثله لا تثبت خصوصا فيما يدرأ بالشبهات وما روي انه عليه السلام قطع نباشا معارض بقوله عليه السلام لا قطع على
المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة على ان القول راجع على الفعل مرة او يحمل على السياسة وكذا قول القول راجع على الشارح
عمر رض وابن مسعود رض انه قطعه حين كتب اليه في النباش يحمل على السياسة فان الامام ذكر فان ابا بكر رض قطع
يد نسوة اظهرن الشماتة بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بضرب الدف ولا شك في ذكره بانه سياسة وقول
عائشة رض سارق امواتنا كسارق احيائنا يحمل على الاثم لان كاف التشبيه لا يوجب العموم وذكر محمد رض التشبيه لا يوجب العموم
في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان فشاور الباقين من الصحابة رض فاجمعوا على انه لا قطع عليه ونقل
عن ابن عباس رض عدم القطع وكذلك آية الزنا وهي قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ظاهر في حق الزاني وخفية في حق اللوطي لاختصاصه باسم فتامل ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فوجدا الاختفاء
بهذا الاسم للزيادة فالحقاه بالزاني لزيادة الحرمة في اللواطة فانها لا تنكشف بحال وفيها قضاء

الشهوة

٩٠

الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وهذا بعينه معنى الزنا وتامل
ابو حنيفة رض فوجد الاختصاص للنقصان فلم يلحقه بالزاني النقصان لانه ليس فيه اضاعة الولد
واشتباه الانساب وكذا هو في نفسه اندر وقوعا لانعدام الداعي في احد الجانبين وهو المفعول به و
الداعي في الزنا من الجانبين فلم يكن في معناه قوله وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه والتامل في معناه ليعلم
ان اختفاءه بسبب اختصاصه باسم اخر لزيادة وكما في ما ذكرنا في الطرار او لنقصان في معناه كما
مر في النباش فيظهر المراد بالنظر والتامل فيه   وضد النص المشكل الى قوله وضد المفسر
المجمل   ضد النص المشكل وهو في اللغة ماخوذ من قولهم اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله بفتح
الهمزة اي امثاله وهو جمع شكل كما يقال احرم واشتى اذا دخل في الحرم والشتاء ولما كان في النص زيادة
الظهور على الظاهر صار المشكل ضدا له لان الخفاء فيه فوق الخفاء في الخفي حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب
ولا يكفي فيه مجرد الطلب كما في الخفي وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله فيطلب في ابن هو ثم يتامل
فيه ليتميز عن اشكاله وذلك كقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فان هذه الآية صارت
مشكلة في دبر المنكوحة باعتبار ان كلمة انى قد يستعمل بمعنى اين قال الله تعالى في قصة مريم انى لك هذا
اي من اين لك فهذا يقتضي العموم في المحال وجواز الاتيان في مواضع النساء وقد يستعمل بمعنى كيف قال الله تعالى
انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام وانا عاقر وقد بلغت الى سن لا يتصور منه الولد وامراتي عاقر
فهذا يقتضي الاطلاق في الاوصاف فان كيف سوال عن الحال فيكون معناه على اي حال شئتم كانت قاعدة او
مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا فتاملنا في السباق فعرفنا انه بمعنى كيف دون اين فانه
تعالى سماهن حرثا تشبيها لما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذر الذي يلقى في الحرث ويكون
منها الحبوب اذ الغرض الاصلي هو طلب النسل لبقاء العالم الى وقت معلوم لا قضاء الشهوة فزال الاشكال
فصار معنى الآية فاتوهن من المأتى الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث من اي جهة شئتم وهو رد
لما كان اليهود تزعم ان من جامع امراته وهي منكبة على الوجه كان الولد احول فنزلت هذه الآية ردا
لهم والدبر موضع الفرث دون الحرث فيكون حراما ولان الله تعالى حرم القربان في الحيض للاذى عارض
يجاوز ذلك الموضع فلان يحرم الدبر للاذى اصلي دائمي كان اولى ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر
السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها كما قلنا في ضبط معاني كلمة انى ثم يتامل في استخراج

المراد منها هذا غاية ما قيل ولقائل ان يقول فعلى هذا المشكل مثل كلمة انّى المشتركة بين معنى اين وكيف يكون
من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد ومن قبيل المأوّل او المفسر بعدها فلا يكون قسما اخر ومن نظاير
المشكل قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل
الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر
لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي
الى ما ذكرنا ومن امثلته قوله تعالى قوارير من فضة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن تاملنا
وجدنا الفضة مشتملة على صفتين احديهما ذميمة وهو عدم الصفا والاخرى حميدة وهي البياض والزجاج
على عكسها فعلمنا ان اواني الجنة مشتملة على صفا الزجاج وبياض الفضة لان الجنة محل الجمال والكمال لا على
الصفتين الذميمتين ومن امثلته قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط للتعذر فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد صومه بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فكذا حكم الانف فتاملنا فالحقناها بالظاهر في الجنابة وبالباطن
في الوضوء وهذا اولى من العكس لان قوله فاطهروا يدل على المبالغة على غسل جميع البدن فيجب ايصال الماء فيما
امكن وفي الوضوء الواجب غسل الوجه والمواجهة فيها متعذرة قال صاحب الكشف هذا معنى فقهي ولكن ما ذكره
لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس فيما ذكره كذلك لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا
ولكن اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من الخفي
دون المشكل قال بعض الشافعية ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم انه هذا ليس بمثال للمشكل فانه الاشكال في
متعلق التطهير وهو كون داخل الفم والانف من ظاهر البدن او من باطنه وبمجرد الطلب لا يظهر ذلك
ولكن بعد الطلب والتامل بما ذكرنا علم انه في الغسل من الظاهر وفي الوضوء من الباطن وهذا شان المشكل
دون الخفي فانه يظهر بمجرد الطلب ولا يتوقف على التامل واما قوله لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فمسلم
لكن لا نسلم انه محل الاشتباه هذا ما قاله وهو ليس بشيء لان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في
اشكاله لا ما يكون الاشتباه في متعلقه والمشكل من اقسام الكتاب والمذكور فيه قوله فاطهروا ولا اشتباه
فيه والانف والفم ليسا بمذكورين حتى يكون الاشتباه فيهما من قبيل المشكل فلا يصلح للاستشهاد بل
الايراد اقوى من الجواب وهو كما ذكره السائل انسب لانه يكون من امثلة الخفي لانه خفي مراده بعارض

في غير الصيغة ولكن يرد على هذا ان لا يكون قوله ليلة القدر خير من الف شهر من قبيل المشكل اذ لا اشتباه
في نفسه فانه معلوم كما لا اشتباه في نفس قوله فاطهروا فكيف سلم كون احدهما مشكلا دون الاخر
وقوله ان الف شهر دال على معنيين احدهما ان يكون اجزاء الف شهر متوالية والثاني ان يكون غير متوالية
ليس بقوي فانا لا نسلم ان قوله الف شهر دال على معنيين ولا يلزم ان يكون مشتركا بل هو مطلق له مفهوم
واحد لكن له صفتان متوالية وغير متوالية كمفهوم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة وله مع احتمال
اوصاف كثيرة ولا يصير للرقبة باعتبار ذلك مفهومات متعددة وتصير بسببه في نكره مشكلا فاذا
ثبت ان قوله الف شهر مطلق ومعلوم انه من قبيل الخاص لا يكون مشكلا اذ لا اشتباه في نفسه وانما
الاشتباه بعارض فيكون خفيا
وضد المفسر المجمل الى قوله وضد المحكم المتشابه
وضد المفسر المجمل وذلك لان المفسر بلغ في الوضوح الى غاية لم يبق فيه الا احتمال واحد
وهو احتمال النسخ فكذا المجمل بلغ في الخفاء الى غاية لا يدرك الا ببيان يرد ممن هو ابتداه من المجمل
وهو في اللغة ماخوذ من اجمل فلان على الامر اي ابهمه وفي الاصطلاح هو ما ازدحمت فيه المعاني
اي تدافعت بمعنى انه يدفع كل واحد ما سواه ولا يشترط فيه تدافع المعاني بل يكفي فيه التدافع بين
المعنيين فصاعدا حتى يصير المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح مجملا فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار الى بيان المجمل فينكشف المراد به كمن اغترب عن وطنه وانقطع
خبره ولم يعلم مكانه فانه لا ينال بالطلب الا بعد الاستفسار عن حاله والخبر عن موضعه والاولى
ان يقال المراد بتزاحم المعاني فيه ان يكون اللفظ محتملا لمعاني شتى من غير رجحان احدها على الباقي
وذلك اما للاشتراك وسد باب الترجيح او لتوحش اللفظ وغرابته او باعتبار ابهام المتكلم وان لم يكن
فيه اشتراك من جهة اللفظ بان زيد شرعا على المفهوم اللغوي كالربا في قوله وحرم الربوا فانه في اللغة
اسم للزيادة وهو ليس بمراد في الاية قطعا اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح فلا يمكن الوقوف عليه
بالتامل ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا فاحتيج الى بيان المجمل وقد بين النبي صلعم في حديث
الاشياء الستة ان المراد به فضل خال عن عوض مشروط في العقد ولكن البيان غير شاف فاحتيج بعد ذلك
الى الطلب والتامل ليوقف على علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة فاختلف العلماء في ذلك فعندنا العلة القدر
مع الجنس وعند الشافعي هو الطعم مع الجنس وعند مالك هو الاقتيات والادخار على ما عرف وحكمه اي حكم

العمل

المجمل التوقف فيه قبل البيان واعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان يعني يجب التوقف في حق
دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن بان يعتقد ما اراد الله منه واما العمل قبل البيان
فغير ممكن فاذا الحقه البيان يجب العمل به   وضد المحكم المتشابه الي قوله باب في وجوه
استعمال النظم   وضد المحكم المتشابه وذلك لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث لم يتصور
نسخه كان المتشابه الذي يبلغ في غاية الخفاء بحيث انقطع ادراك البيان عنه في مقابلته وهو اي المتشابه
ما لا طريق لدركه اصلا لتزاحم الاستفساد وتراكم الخفاء ولا يرجى بيانه من الشارع حتى سقط طلبه اي
سقط طلب ما اريد منه من الحكم والاستفسار من الشارع بخلاف المجمل فان طريق دركه متوقع بواسطة
البيان من المجمل وحكمه اي حكم المتشابه التسليم يعني ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية بان يعتقد
على الابهام ان ما اراد الله منه حق والتسليم لما اراد الله منه والتوقف فيه اي فيما اراد به من الحكم ابدا اي في
الدنيا فانه يوقف على مراده في الاخرة اذ فايدة انزال المتشابه الابتلاء على ما سياتي ولا ابتلاء في الاخرة
وذلك كالحروف المقطعة في اوايل السور نحو الم والمر والر وكهيعص وغير ذلك وكالايات الدالة على الصفات
التي لا يمكن اجراؤها على الظاهر كاليد والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم
على النار وامثالها وهذا بناء على ما اختاره فخر الاسلام واكثر السلف من انه لا حظ للراسخين في العلم
بالمتشابه وحاصله ان مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين وجمهور متقدمي اهل السنة والجماعة
من اصحابنا والشافعية انه لا حظ لاحد في معرفة المراد من المتشابه وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع
اعتقاد حقية المراد وعلى هذا الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لازم اذ لو وصل لفهم منه ان
الراسخين يعلمون تاويله ايضا فيتغير المعنى والراسخون ثناء مبتدا من الله عليهم بالايمان والتسليم بان
الكل من عند ربنا لانهم رسخوا اي ثبتوا في العلم وتمكنوا وخاضوا في بحره فهم بمنجاة عن الزيغ لا
محالة واما الذين في قلوبهم زيغ اي ميل عن الحق الى الباطل فهم كما وصفهم الله تعالى فهذا اليق بنظم القران
حيث جعل اتباع المتشابهات للزايغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين واللايق
بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سوالا للعصمة عن الزيغ السابق في ذكره الداعي الى اتباع
المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة ويدل على هذا قراءة ابن مسعود وان تاويله الا
عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس ويقول الراسخون ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه

ابتغاء

ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم
كل من عند ربنا بالتسليم وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم
زيغ فاتبعوا المتشابه ماولين فدل على ان الوقف على قوله الا الله واجب وروي عن عايشة رضي الله عنها انه
عليه السلام تلا هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم
امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تاويله فتنا والجمع وعنها
انها قالت من رسوخهم في العلم انهم امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله قال عمر بن عبد العزيز انتهى
علم الراسخين في العلم بالتاويل الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا وايضا لو لم يوقف على قوله الا الله وعطف
الراسخون عليه لكان قوله يقولون حالا عن فاعل وما يعلم وهو الله والراسخون فيلزم منه ان يقول الله
امنا وهو غير جايز وقد اجيبت عن هذا بان قوله يقولون حال عن المعطوف اعني الراسخين وحده فان قيل
يجب مشاركة المعطوف والمعطوف عليه في الحال فلا يجوز تخصيص المعطوف بها اجيب بانه يجوز
ذلك حيث لا لبس قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط
وغاية الضمير الذي في يقولون عام خص عنه البعض بدليل العقل وذهب جماعة من المتاخرين الى ان الراسخين
في العلم يعلمون تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله فانه لو لم يكن
للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم لانهم
يقولون ذلك ايضا ولم يزل المفسرون قوم بعد قوم يفسرون ويقولون كل آية في القران ولم نرهم توقفوا
في شيء من القران عن تاويله بسبب كونه متشابها بل فسروا الكل فانه لم ينزل شيء في القران الا لينتفع
به العباد وتستدل به على الاحكام اذ هذه الاقسام لمعرفة احكام الشرع فلو كان المتشابه لا
يعلم تاويله الا الله لكان للطاعن في القران مجال مقال ولكن منه الخطاب بما لا يفهم وانزال ما لا فايدة
فيه قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم وقيل لا خلاف في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم
لا يعلم تاويله اراد انه لا يعلم تاويله حقيقة وانما ذلك الى الله ومن قال انه يعلم اراد انه يعلم ظاهرا
لا حقيقة كذا قيل قلنا الى ان نعلم انه لا يعرف بالمتشابه حكم بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفات يعبر
عنها باليد والوجه وان لم يعرف ما اريد منها وهذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وفايدة
انزال المتشابه كثيرة منها معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا

ليعلموا ان الكل لله تعالى فحسب ومنها ابتلاء الراسخين في العلم بالتوقف عن طلب مراده، وكما ابتلى الجاهل
بالامعان في الطلب يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن الطلب والتامل فان رياضة البليد بالعدو ورياضة
الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى واعمهما فايدة وجدوى
لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذكره الى الله تعالى ويلقي نفسه في مدرجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى
له في بحر الفناء ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك ولان التفويض الى الله
واعتقاد الحقية عبودية والامعان في الطلب استمداد لما امر الله به من الطلب فيكون عبادة والعبودية
اقوى لانها الرضى بفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى الرب وكذا العبادة تسقط بالاعذار وفي دار الاخرة
والعبودية لا تسقط ابدا بحال لا في الدنيا ولا في الاخرة

وجوه الاستعمال

لما فرغ من بيان اقسام القسم الثاني واضداده شرع في بيان اقسام الى قوله وفي الشرع نوعان
القسم الثالث الذي في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ووجه الحصر
قد مر اما الحقيقة ففي اللغة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة للقيامة لانها
ثابتة كاينة لا محالة والحق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل المعدوم فيكون معناها الثابتة في موضعها
الاصلي لا تزول واسم الحقيقة عنه بحال او فعيلة بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته بيقين فيكون معناها
المثبتة في موضعها الاصلي بحقوقه بالدلالة الوضعية منتفية عنها الارتياب ولا اضطراب فيها استعمالها في
موضعها الاصلي ثم نقل الى القول المطابق لما هو الثابت في الواقع ثم نقل في الاصطلاح الى اللفظ
المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وانما تعرض للفظ للعلم ان الحقيقة من عوارض
الالفاظ دون المعاني واحترز بقوله فيما وضع له اولا من المجاز سواء قلنا انه موضوع ثانيا او لم نقل وذكر
قوله الاصطلاح الذي وقع به التخاطب ليتناول الحقايق الثلاث الشرعية واللغوية والعرفية كالصلوة وكالاسد
والدابة فان هذه الالفاظ حقايق لكونها مستعملة فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وهذا
الحد اصلح من الحد الذي ذكره المصنف وهو قوله الحقيقة اسم لما اريد به الموضوع لان الحد الاول يتناول الحقايق
الثلاث دون الحد الثاني الا اذا يراد بالموضوع ما يشمل الموضوع اللغوي والشرعي والعرفي فحينئذ يكون الحد
الثاني مساويا للاول وان اريد بالموضوع الوضع اللغوي فله وجه فان عند الجمهور من اصحابنا ان الاسماء
الشرعية والعرفية مجازات هجرت حقايقها بالشرع والعرف فلا يحتاج الى قيد يدخل بسببه ما ليس بحقيقة

الاسماء الشرعية مجازات هجرت حقايقها عند جمهور اصحابنا

والحد

علم تكون

٩٣

والحد وقد تعرض للاستعمال بقوله لما اريد به الموضوع اذ الارادة لا تكون الا بعد الاستعمال والتاء في لفظ
الحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فظاهر اذ صيغة فعيل اذا كان بمعنى الفاعل تذكر وتونث بحسب موصوفه يقال
رحيم ورحيمة فكذا هاهنا اذ الموصوف مونث وهي الكلمة فيكون التاء باعتباره فيكون التقدير الكلمة
الحقيقة وان كان بمعنى المفعول فظاهر ايضا اذ فعيل الذي بمعنى مفعول اذا اجري على موصوفه لا يلحق به التاء
فانه يقال رجل جريح وامراة جريح واما اذا قطع عن الموصوف فانه يلحق به التاء للتانيث فيقال مررت
بجريحة بني فلان وجريحتهم وهذا معنى قولهم ان التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لانه لما حذف
الموصوف واقيمت الصفة مقامه بقيت كالاسم الاصلي كالاورق والاطلس وعليه قولهم الاكيلة والنطيحة
واما المجاز ففي اللغة مصدر بمعنى الجواز وهو العبور والتعدي او اسم مكان الجواز فنقل الى الجايز
كالعدل بمعنى العادل وذلك لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تعدت منه وفي الاصطلاح على
ما ذكره المصنف اسم لما اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما معنى او ذاتا واحترز بقوله لاتصال بينهما
عما اذا استعمل لفظ السماء للارض مثلا فانه ليس بمجاز وان اريد به غير ما وضع له لعدم المناسبة بينهما
في معنى خاص اذ لو لم يشترط الاتصال بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله في غير ما وضع له ابتداء وضعا
اخر فيصير به اللفظ مشتركا لا مجازا وقيل احترز به عن الهزل فانه يصدق عليه انه اريد به غير ما وضع
وهو ليس بمجاز لعدم المناسبة والاظهر انه قيد لان الهزل ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد بالهزل
شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد اخر وهو قوله لاتصال بينهما لوقوع الاحتراز عنه
بقوله اريد به والمراد بقوله لاتصال بينهما معنى المعنى الخاص المشهور اذ لا يصح الاستعارة
باي معنى كان فلهذا لم يجز تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم الاختصاص ولا تسمية
الابخر المحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما وان كانا من لوازم الاسد فاذا كان كذلك لا بد لصحة الاستعارة الا
الاشتراك في صفة ظاهرة كالشجاعة التي اشتهر بها الاسد والبلادة التي اشتهر بها الحمار واليه
اشار المصنف بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا والمراد بقوله والاتصال ذاتا المجاورة
بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء في قوله تعالى وفي السماء رزقكم وفي قولهم ما زلنا نطا السماء حتى
اتيناكم وفي قوله تعالى اذا انزل السماء بارض قوم وامثالها فان السماء اسم لكل ما علاك فاظلك ومنه قيل
للسقف سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي الى السقف فعلى هذا السحاب سماء والمطر

يخرج من خلاله فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر والسحاب بوجه وكذا
لا مناسبة بين معنى الحدث والغائط وهو المكان المطمئن من الارض ولكن لما كان قضاء الحاجة
في الغالب في مثل هذا المكان للتبعد عن اعين الناس ساغ ذكر المحل وارادة الحال لاتصال بينهما صورة ثم
وجوه الاتصالات بين الحقيقة والمجاز وان حصروه بالاستقراء في خمسة وعشرين نوعا وهو كون المجاز
لازما للحقيقة او ملزوما لها او جزؤها او شبيهها او مجاورها او باعتبار ما كان عليها او ما يؤول
اليها او كون احدهما سببا للاخر مادّيا او صوريا او غائيا او فاعليا او مسببا له او مشاكلا لها
او محلا لها او حالا فيها او مضادا لها او بالزيادة او بالنقصان او باطلاق اسم الفعل على القوة او اسم
المتعلِّق على المتعلَّق به او باطلاق اسم المبدل على البدل او العكس او باطلاق اسم الشرط على المشروط او
بالعكس لكن مرجع الجميع الى ما ذكره المصنف من الوجهين وهو الاتصال معنى او ذاتا وذلك لان كل موجود
من المحسوسات موجود بصورته ومعناه ولا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين
الوجهين هكذا قيل ثم اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجاز في معناهما اما الحقيقة فلانها ماخوذة من حق
وهو الثابت في نفسه ثم نقل الى العقد المطابق مجازا ثم منه الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل
في الموضوع له فهو مجاز في الدرجة الثالثة واما المجاز فمن وجهين احدهما انه من الجواز بمعنى العبور وهو
حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر واما ثانيا فلانه مفعل وهو اما
مصدر او اسم مكان فارادة معنى الفاعل الذي هو جائز مجازا
وفي الشرع نوعان الى قوله والثاني اتصال الفرع
لما ذكر ان استعمال المجاز في العربية يحتاج الى اتصال بين الحقيقة وبينه
صوريا كان او معنويا اراد ان يذكر بان الاستعارة في الاسباب الشرعية وعللها واحكامها ايضا جائزة
لوجود المجوز للاستعارة بينها وهو الاتصال الصوري او المعنوي فقال وفي الشرع اي الاتصال في الالفاظ
الشرعية نوعان ايضا احدهما الاتصال في معنى الشرع كاتصال الوصية بالارث من حيث ان كل واحد منهما
يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت ولهذا جاز استعارة احدهما على الآخر في قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم المراد بالوصية المذكورة الارث لا حقيقتها اذ لا وصية لوارث وكذا الهبة والصدقة
بينهما اتصال معنى من حيث ان كل واحد منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة احدهما للآخر ولهذا قالوا
الهبة على الفقير صدقة حيث لا يصح الرجوع فيها ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما وهب للفقيرين والصدقة

على الغني هبة حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة اذا تصدق على غنيين وكان هذا نظير الاتصال
94 بين الاسد والشجاع في المحسوسات والثاني وهو الاتصال الذاتي في المشروعات اتصال السبب بالمسبب
وكذا العلة بالمعلول واراد بالسبب والمسبب ما يعم السبب والعلة والمسبب والمعلول
وهو معنى الافضاء الى الشيء وما يفضي اليه الشيء ولم يرد به السبب والمسبب الاصطلاحي بدليل تقسيمه
الى اتصال العلة بالحكم والمسبب بالسبب ومورد القسمة يشترط ان يكون مشتركا ولا اشتراك بينهما
في المعنى الاصطلاحي فتعين ارادة المعنى اللغوي حتى يتناول القسمين وانه اي القسم الثاني وهو الاتصال
بين السبب والمسبب وكذا العلة والمعلول من قبيل الذاتي في المحسوسات وذلك لانه لا مناسبة بين
معنى السبب والمسبب ولا بين معنى العلة والمعلول اذ السبب هو المفضي اليه والعلة هو المؤثر والحكم
هو الاثر ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة لوجود المعلول مع العلة او عقيبها متصلة
بها وكذا حال السبب مع السبب فكان هذا الاتصال مثل اتصال المطر والسحاب في المحسوسات
قوله وهو اي القسم الثاني من الاتصال في المشروعات نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم كاتصال
الملك بالشراء وانه اي هذا النوع من الاتصال وهو الاتصال بين العلة والحكم يوجب اي يجوز او يثبت
الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر العلة وارادة الحكم وذلك لان المجوز للاستعارة هو الاتصال
وهو باعتبار الافتقار وهو في العلة والمعلول من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها اي لم يقصد
لذاتها حتى لم تشرع في محل لا يتصور الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم والحكم لا يثبت الا بعلته اذ الاثر
لا يثبت بدون المؤثر ولكن جهة الافتقار من الطرفين مختلفة فلا يلزم منه الدور وذلك لان افتقار الحكم
الى العلة من حيث الوجود وافتقار العلة الى الحكم من حيث الشرعية والاعتبار والغرض فلما عم
الاتصال بينهما عمت الاستعارة من الجانبين لوجود المجوز للاستعارة ولهذا اي لاجل عموم الاستعارة
من الطرفين قلنا فيمن قال اذا اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر
لنفسه يعتق عليه هذا النصف ولو قال ان ملكت والمسئلة بحالها لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه
وهذا استحسان والقياس فيه ان يعتق النصف لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع
وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء والفرق على وجه الاستحسان ان العرف فان المقصود
من مثل هذا الكلام وهو قوله ان ملكت عبدا فهو حر في العرف الاستغناء بملك العبد وذا اي حصول الاستغناء

انما يكون بصفة الاجتماع بان ملكه مجتمعًا واذا ملكه متفرقًا لم يوجد الشرط فلا يعتق شيء واما الملك
فليس بلازم للشراء حتى يتحقق الشراء من الوكيل مع ان الملك لا يثبت له بل يثبت لموكله فكيف يلزمه
الغناء فلا يكون المقصود فيه حصول الاستغناء بملك العبد بل المقصود منه حصول الشراء باي وجه
كان متفرقا او مجتمعا وقد وجد الشرط فيعتق ما ملكه وحاصله ان الملك المطلق يقع على الكامل اذا
كان ذلك بصفة الاجتماع والمطلق قد يتقيد بالعادة كنقد البلد فتقيد ههنا بصفة الاجتماع وان صفة
المالكية لا تبقى بعد الزوال الا ترى ان الانسان قد يقول ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملك اكثر من الف
درهم متفرقا في عمره واما صفة كونه مشتريا فلا يزول بعد زوال الملك لان كونه مشتريا لا يتوقف على الملك
كما بينا في الوكيل ولهذا لو قيل ان اشتريت عبدًا فامراته كذا فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فاذا اشترى
الباقي بعد بيع النصف فقد وجد الشرط وهو شراء العبد فيحنث الا ان ينوي شراء عبد كامل فيدين
فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدقه القاضي لانه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف وكان الشيخ ابو بكر
الاسكاف اذا اراد تفهيم هذه المسئلة لاصحابه دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت
مائتي درهم فيقول لا والله ما ملكتها قط ثم كان يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم في عمره متفرقة
وانفق فثبت انه المراد بمثله الملك المجتمع دون المتفرق عرفا وهذا كان الحلف على عبد منكر في الملك
والشراء بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عقد يمينه على عبد معين منهما بان قال ان ملكت او
اشتريت هذا العبد والمسئلة بحالها فلا فرق بين الصورتين في عتق النصف لا جزاء لان الاجتماع صفة في غير المعين
والصفة في الحاضر لغو لان الاشارة اقوى منها في التعريف وفي الغائب معتبرة لانه لا يعرف الا بها فلولا
اعتبارها يلزمه الالغاء ولهذا لو حلف لا ادخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمارة فلو دخل فيها
بعد خرابها يحنث فيه وفي غير المشار يعتبر الصفة فلا يحنث بدخولها بعد ما صارت صحراء ثم المراد من قوله
يعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة
لان شرط الحنث وهو الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين بدون الجزاء لعدم
المحل ولهذا لو اعتق قبل القبض لا ينفذ فان كان في يده حين اشتراه شراء فاسدا يد ضمان ينوب عن قبض
الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشرط في محل بخلاف ما اذا كان في يده وديعة او امانة
او عارية لان يد الامانة لا تنوب عن قبض الشراء على ما عرف وينبغي ان يكون قوله يعتق النصف قول ابي حنيفة

اداه

لتحري

٩٥

لتجزي العتق عنده لا قولهما لعدم التجزي عندهما على الاختلاف المشهور قوله فان عنى غير المراد باحدها
الاخر بان قال عنيت بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيعتق النصف صدق قضاء وديانة لانه
استعار الحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا لعدم التهمة فان قال عنيت
بالشراء الملك يشترط الاجتماع فيه ولا يعتق هذا النصف يصدق ديانة لانه استعار العلة لحكمها
ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة فصار كانه رجع عن الاقرار
بالعتق وهو لا يصح لهذا لا لعدم الاستعارة لما بينا انها صحيحة لوجود المجوز وهذا هو المقصود
من الاستشهاد والمسائل المذكورة قبل قوله فان عنى باحدهما الاخر كانت تمهيدا لهذا الاستشهاد
ولقائل ان يقول ان قوله ان ملكت موضوع لمطلق الملك غير مقيد بالملك الذي هو معلول الشراء فلا يكون
الشراء اتصال بالعلية والمعلولية فكيف صح ايراده تمثيلا مع ان المطلق لا دلالة له على المقيد
فكان ينبغي ان لا يصح الاستعارة بينهما وقيل الفرق بينهما ان الملك في الصفة المشتقة كاسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيامها به بطريق الحقيقة اما بعد زوالها عنه فمجاز
لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الزوال
من الشراء يسمى مشتريا عرفيا فصار منقولا عرفيا واما لفظ الملك فلا يطلق بعد زواله عرفا ففي
قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية لا غير ثم المراد من قولهم انه يصدق ديانة انه اذا استفتى فقيها
اجابه على ما نوى ولكن القاضي يحكم بموجب كلامه اذا رفع اليه الامر ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى
تخفيف عليه كما لو استفتى واحد فقيها ان لفلان علي الف درهم وقد قضيته هل برئت ذمتي منها
فانه يفتيه بالبراءة ولو سمع القاضي ذلك منه قضى عليه بالدين الا ان يقيم البينة على الايفاء
والثاني اتصال الفرع اي الحكم فانه فرع لما هو سبب محض والمراد بالسبب المحض ما يفضي الى المسبب
ولا يكون شرعيته لاجله كما عرف في شرعية العلة للحكم فان ملك الرقبة ليست شرعيته لاجل حصول ملك
المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة وضعت له كاتصال ثبوت ملك المتعة وهو النكاح
بالفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة والتمليك واتصال زوالها اي زوال ملك المتعة والتاء باعتبار
تانيث المضاف اليه بالفاظ العتق نحو انت حرة واعتقتك زوالا وثبوتا اي يزول ملك المتعة بالالفاظ
التي يزول بها ملك الرقبة ويثبت طلب المتعة بالالفاظ التي يثبت بها ملك الرقبة حتى ينعقد النكاح بلفظ التمليك

الى قوله وحكم المجاز وجود ما اريد به
الثاني من الاتصال النوع الذي في المشروعات اتصال الفرع صح

والهبة وبكل لفظ وضع لتمليك العين في الحال ولهذا لو قالت المرأة ملكتك نفسي او وهبتك او بعتك وقبل
الزوج ينعقد النكاح فقد استعير اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة فهذا من جانب الثبوت
واما من جانب الزوال فانه يقع الطلاق بكل لفظ يقع به العتق حتى لو قال لامرأته انت حرة او اعتقتك
ونوى الطلاق يقع وهذا لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة الامة ملك
بضعها اذا لم يكن مانع من رضاع وغيره وكذا زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق امته
يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل استمتاع بها الا بالنكاح وانما قلنا بانه سبب وليس
بعلة في الزوال والثبوت لتخلل الواسطة وهي ثبوت ملك الرقبة وزواله ولقائل ان يقول البيع والهبة
والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول
بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية في جميع ما ذكر وكان ينبغي ان لا تصح الاستعارة في جميع
ما ذكر لاجل هذا المعنى وكلهم قد صرحوا بالجواز لهذا المعنى قوله وانه اي هذا النوع من الاتصال وهو اتصال
الحكم بالسبب يوجب اي يجوز او يثبت استعارة السبب للمسبب كما ذكرنا في ثبوت ملك المتعة وزواله بالالفاظ
يثبت بها ملك الرقبة ويزول دون عكسه يعني لا يجوز استعارة المسبب وهو الحكم للسبب حتى لا يجوز
استعارة الالفاظ التي يثبت بها ملك المتعة لثبوت ملك الرقبة ولا استعارة الالفاظ التي يزول بها
ملك المتعة لزوال ملك الرقبة ولهذا لا يجوز استعارة النكاح للبيع ولا الطلاق للعتاق حتى لو قال المولى
للمشتري انكحتك امتي هذه بكذا واراد به البيع وقال المشتري قبلت لا ينعقد البيع او قال المولى لامته
طلقتك واراد به العتق لم تعتق عندنا خلافا للشافعي وانما قلنا ان العكس وهو استعارة المسبب
للسبب لا يجوز لان شرط صحة الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى
السبب لانه فرعه واثره فيصح ذكره وارادة اثره المفتقر اليه فاما السبب فمستغن عن المسبب
في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له بدونه وكذا لا يفتقر السبب الى الحكم في شرعيته
واعتباره كما قلنا في افتقار العلة الى الحكم باعتبار انها لم تشرع الا للحكم وذلك لان المسبب ليس كمقصود
من السبب بل يثبت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية
او اخته من الرضاع او عبدا او بهيمة يحصل له ملك الرقبة وان لم يحصل له ملك المتعة شرع السبب وان لم
يترتب عليه المسبب بخلاف العلة فانها لم تشرع فيما لا يتصور حكمها كبيع الحر ونكاح المحارم واذا كان كذا

لا

لا يجوز استعارة المسبب للسبب لعدم الافتقار من جانب السبب اللهم الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب لا يوجد بدونه فحينئذ يجوز الاستعارة من الطرفين كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا ٩٦
اي عنبا فان الخمر لا تعصر استعير اسم المسبب وهو الخمر للمسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب
وهذا لانه اذا كان مختصا يصير في معنى المعلول مع العلة من حيث انه لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا
وصار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض فان قيل اليس انه لا تصح استعارة
البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدي شهرا بكذا او بعتك نفسي مريدا للاجارة لا يصح مع ان البيع
سبب لملك الرقبة الذي هو سبب لملك المنفعة فيلزم ان لا يصح استعارة البيع للنكاح ايضا قلنا
لا نسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ ولكن
انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر اذا اضاف البيع الى نفسه بان قال بعت
نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا وذلك لان الحر ليس بمحل لحقيقة البيع فيستعار للاجارة
عند تعذر العمل بالحقيقة للاتصال من حيث السببية اما لو اضاف العقد الى المنفعة بان
قال بعت منافعي شهرا او بعت منافع عبدي وداري شهرا فانه لا ينعقد به الاجارة لا لفساد
الاستعارة بل لعدم المحل فان المنافع معدومة فلا تصلح محلا للعقد ولهذا لو اضاف الاجارة
اليها بان قال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا ما يستعار لها وانما يصح الاجارة باعتبار
اقامة العين مقام المنفعة بان يقول اجرتك هذه الدار شهرا بكذا واما لفظ البيع اذا اضيف
الى الدار او العبد بان قال بعتك هذا العبد او الدار فيثبت حقيقة البيع لامكانه دون الاجارة وهذا
لان البيع اضيف الى محل قابل للبيع فامكن العمل بالحقيقة ولم يمكن حمله على الاجارة لفقد شرطها
وهو بيان المدة فان بين المدة بان يقول بعت عبدي منك شهرا بعشرة فلا رواية فقيل يجوز
ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا واذا تعارف اهل اللسان
ببلد جاز في غيره اذا اتفق العاقدان عليه وقيل لا يجوز لان العمل بحقيقة البيع ممكن غاية الامر ان
ذكر المدة مفسد للبيع فيحمل ذكر المدة الى تاجيل الثمن كما في قوله بعتك الى شهر لا للتوقيت البيع لانه
لا يقبل التوقيت فينعقد صحيحا او ينعقد فاسدا اذا لم يحمل ذكر المدة الى تاجيل الثمن ولكن البيع
الفاسد بيع حقيقة يثبت به الملك عند القبض فلان العمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل

على المجاز وهو الاجارة   وحكم المجاز الي قوله ومن حكمه استعارة   وحكم المجاز
اي اثره الثابت به وجود ما اريد به اي ثبوته خاصًا كان اي المجاز او عامًا عندنا خلافا للشافعي
كما سياتي وانما بين حكم المجاز دون الحقيقة فثبوت ما وضع له اللفظ خاصًا كان او عامًا بلا خلاف
فلذلك لم يذكره ولهذا اي لاجل ان حكم المجاز عندنا ثبوت ما اريد به وان كان عامًا جعلنا لفظ
الصاع في حديث ابن عمر رضه وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عامًا
فيما يحله ويجاوره وهذا لان حقيقة الصاع وهو الخشبة المنقورة غير مراد ههنا بالاجماع حتى
جاز بيع الواحد منه بالاثنين وانما اريد منه ما يحله ويجاوره وهو عام يتناول المطعوم وغيره والمجوز
للاستعارة الاتصال الصوري بطريق اطلاق اسم المحل وارادة الحال فالحاصل انه بعض الشافعية
منع عموم المجاز باعتبار انه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر العمل بالحقيقة لتوسعة الكلام ولا
عموم للثابت ضرورة اذ الضرورة تندفع بدون العموم كالثابت بالاقتضاء عندكم بخلاف الحقيقة
فانها اصل في الكلام فلا يلزم من عمومها عموم المجاز فاذا كان كذلك فلا يراد جميع ما يحل في الصاع لانه
مجاز والعموم لا يجري فيه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع فلم يبق غيره مرادًا فلا دلالة فيه على جريان حرمة
الربوا في غير المطعوم ونحن نقول ان المجاز احد نوعي الكلام وهو ابلغ من الحقيقة فيكون مثلها في احتمال
العموم وذلك لان عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة اذ لو كان العموم لذاتها لما وجدت الا عامة وليس
كذلك بل العموم لها بدليل زايد عليها كدخول اللام للاستغراق او الجنس او وقوعها نكرة في النفي او الشرط
او نحو ذلك فاذا وجد مثل ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه لوجود المقتضي للعموم ولا نسلم كون
المجاز ضروريًا وكيف يقال بانه ضروري وقد وجد في القران اكثر من ان يحصى وهو في اعلى رتب الفصاحة والله
متعالي عن الضرورات والضرورة في المجاز راجعة الي المتكلم لانه من قبيل وجوه الاستعمال بخلاف المقتضى
فان الضرورة فيه راجعة الي السامع لانه من انواع وجوه الاستدلال واذا ثبت ان المجاز قد يعم بدليل
وقد وجد دليل العموم في حديث ابن عمر رضه لان الصاع معرف باللام للاستغراق لعدم المعهود والحقيقة
غير مراد كما ذكرنا فتعين عموم المجاز فاستغرق جميع ما يحويه مطعومًا كان او غيره فيدل على ان الربوا
يجري في غير المطعوم ايضا فيحرم بيع الجص بمثله متفاضلا وقد دل الحديث باشارته على ان الكيل
هو العلة في حرمة الربوا لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام لا تبيعوا ما يكال

بصاع

بصاع بما يكال بصاعين فيقتضي جواز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين لعدم الكيل
ومن حكمه استحالة اجتماعهما الي قوله وانما عمتهم الامان   ومن حكمه اي ومن حكم
المجاز استحالة اجتماعهما اي امتناع اجتماع مدلولي الحقيقة والمجاز من لفظ واحد والارادة واعلم
ان العلماء اختلفوا في اللفظة الواحدة الصادرة من متكلم واحد في وقت واحد هل يصح ارادة
معنى الحقيقة والمجاز منها باستعمال واحد معًا فذهب علماؤنا وعامة اهل المعاني والبيان
والادباء والمحققون من الشافعية والمتكلمون الي انه لا يصح وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه
الي جوازه بشرط صحة الجمع بينهما كقولنا رايت اسدًا فانه يجوز ارادة السبع والشجاع منه
ولا يجوز اذا امتنع كصيغة افعل في الامر والتهديد واما اذا تلفظ مرة واراد به احدهما
وتلفظ مرة اخرى واراد به المعنى الاخر جاز بلا خلاف قالوا لا امتناع في ذلك لجواز اتصاف اللفظ
الواحد بهما باعتبارين فان اللفظ باعتبار استعماله في مفهومه الحقيقي حقيقة وباعتبار استعماله
في مفهومه المجازي مجاز ولا منافاة بينهما فيجوز حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد
وقوله تعالى او لامستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحالة ومما يدل على جواز ذلك قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فان المراد به النبي عليه السلام والمؤمنون بدليل قوله طلقتم واللفظ حقيقة
في النبي عليه السلام ومجاز في المؤمنين وقولهم افعلوا في مخاطبة الرجال والنساء ولهذا دخلت النساء خطاب
الطهارة وغيرها من الخطابات مع الرجال ودخلت في الخطاب باهبطوا مع ادم وابليس في هذه العبارة
حقيقة للمذكر ومجاز للمؤنث ولنا وجوه احدها ما ذكره المصنف وهو ان الحقيقة ما يكون ثابتا
ومستقرا في موضعه الاصلي ومستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضعه الاصلي الي غيره ومستعملا
في غير ما وضع له لان لفظ الحقيقة والمجاز ان على هذين المعنيين وبينهما تناف اذ الشيء الواحد في
حالة واحدة في زمان واحد لا يتصور كونه ثابتا مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه واعترض على هذا
بان اللفظ صوت يتلاشى فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز حقيقة فلا يلزم من فرض استعماله
فيهما محال لذاته فلا يكون ممتنعا والوجه الثاني ان مستعمل اللفظ في مفهومه الحقيقي والمجازي
مريد ما وضع اللفظ له اولا لاستعماله فيه وغير مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله في غيره
وهو تناقض واورد على هذا الوجه انه ليس من شرط استعمال اللفظ في معنى عدم استعماله في معنى

اخر فان الاستعمال على وفق الوضع فكما انه ليس من شرط وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لاخر فكذا لا يشترط
لاستعماله في معنى عدم استعماله في اخر قوله في بيان الاستحالة ان المستعمل فيهما مريد ما وضع له اللفظ
اليا اخر قلنا مسلم انه مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه لا نسلم انه غير مريد ما وضع له اللفظ
اولا لاستعماله في غيره فان استعماله في غير ما وضع له لا يستلزم عدم كون الموضوع له مرادا فانه يجوز
ان يكون مستعملا فيهما فيكونان مرادين معا ولا امتناع في ذلك باعتبار الوجه الثالث انه لا يراد من
اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع وهو الحقيقة على التابع وهو المجاز واورد
عليه بان هذا عند عدم قرينة المجاز مسلم فاما اذا وجدت قرينة ارادة المجاز وهي غير منافية لارادة الحقيقة
فلا استحالة في ارادتهما اما المجاز فللقرينة واما الحقيقة فلكونها اصلا فلا يحتاج الى قرينة والاولى
ان يقال وهو اختيار اكثر المحققين من اصحابنا ان ارادة المعنيين جائزة عقلا ولكنه غير جائز لغة ولا
واقعة سمعا فان اهل اللغة وضعوا الحمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوا
فيهما معا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رايت حمارين
لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين فاذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا
يجوز والذي يدل على هذا ان اهل البيان باجمعهم ذكروا في حد المجاز اللغوي بانه هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له مع قرينة عدم ارادته وقالوا بان قولهم مع قرينة عدم ارادته قيد للاحتراز عن الكناية فانها لفظة مستعملة
في غير ما وضع له لكن لا تنافي ارادة الحقيقة فيجوز ارادة طول القامة وطول النجاد معا في قولهم فلان
طويل النجاد فاما استعمال اللفظ في المجاز فينافي ارادة الموضوع له والمواضع التي يتوهم فيها انهما اريدا معا
فليس ارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ واريد الاخر اما بالدلالة او بعموم المجاز او
بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ فالمراد بقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم العقد ويثبت الحكم في الوطي بالدلالة
فانه لما كان نفس العقد محرما النكاح منكوحة الاب فالوطي اولى والمراد بقوله او لامستم النساء الجماع
بتفسير ابن عباس رض ولا يراد به المس باليد لانه لا يلزم من ارادة الاعلى ارادة الادنى بالدلالة وحذف ذكر
المومنين من قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فالتقدير يا ايها النبي والمومنون اذا طلقتم لانه اريد النساء
المومنون من لفظ النبي عم ايضا مجازا او دخول النساء تحت خطاب الرجال بطريق التبعية غير محذور
ولهذا قيد بقوله مرادين يعني قصدا احترازا عن جواز اجتماعهما في التناول الظاهر تبعا كما سياتي

في الاستيمان على الابناء والموالي وهو من باب التغليب كالابوين والقمرين وهو من باب المجاز بالاتفاق
ولا نزاع فيه وجميع المواضع التي استدل بها المخالف يمكن الجواب عنها باحد هذه الامور يعرف
بالتامل قوله ولهذا اي لاجل الاصل الذي ذكرنا وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز فرع محمد في كتبه
عليه مسائل فقال اذا اوصى بثلث ماله لبني فلان وله بنون من صلبه وبنو بنيه كان الثلث وهو الثلث الموصى به
لبنيه من الصلب دون بني بنيه لان اسم البنين يقع على الصلبيين على سبيل الحقيقة لتبادرهم الى
الفهم عند الاطلاق ويقع على الحفدة مجازا باعتبار التسبب فان الجد سبب لوجود اولاده وهم
سبب لوجود الحفدة فاذا اريد به الحقيقة بطل المجاز لعدم الجمع بينهما وكذا اوصى لمواليه ولا معتق او هو
من العرب فقد صحت الوصية اذ العرب لا تسترق ثم ان كان له موالي اعتقهم ولمواليه موالي اعتقوهم
كان الثلث لمواليه دون موالي الموالي لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرته اعتاقهم ولموالي الموالي مجاز
لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فنسبوا اليه مجازا وقد اريدت الحقيقة لانها
اولى بالتقديم فلا يراد المجاز لتعذر الجمع بينهما وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث وهو معنى قوله
حتى استحق النصف اي نصف الثلث الموصى به لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة كما في الارث
لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث دون تمام الثلث وكان النصف الباقي من الثلث
للورثة اي لورثة الموصي دون موالي الموالي لما ذكرنا ان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل
بمجازه وان لم يكن له من الموالي احد كان الثلث لموالي الموالي لتعين المجاز مرادا لعدم الحقيقة لئلا
يلزم الالغاء بخلاف ما لو كان له معتق يعني بخلاف ما لو اوصى لموالي فلان ولا معتق بكسر التاء ومعتق
بفتحها ايضا حيث يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حياته لانه اي اسم المولى مشترك بينهما بين الاعلى
والاسفل ولا عموم له اي للمشترك فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك
من المجهول غير صحيح فان قيل سلمنا ان اسم المولى مشترك بينهما لكن اثبات الحكم بالمشترك جائز بترجيح احد معانيه
بالتاويل كما رجحنا الحيض على الطهر فكيف يتعين البطلان مع امكان الترجيح ههنا باعتبار ان الوصية
الى الاعلى مجازاة الانعام وشكر وهو واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى
الواجب اولى من المندوب وهو مروي عن ابي يوسف بهذا المعنى قلنا لا يمكن الترجيح بهذا المعنى ههنا
لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الانعام على الاعلى مجازاة ومنهم من يقصد على الاسفل تتميما

للاحسان فوجب التوقف حتى يقوم البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان والترجيح
المذكور بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالاجبار
لا محالة فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولان رجحان الصرف الى الاسفل ثابت بوجه اخر وهو ان المتعارف
الوصية للفقراء ابتغاء لمرضات الله تعالى والغالب في الاسفل الفقر وفي الاعلى الغنى والمتعارف كالمشروط
فكان الصرف الى الاسفل اولى من هذا الوجه وهو مروي عن ابي يوسف ايضا ولما كان كذلك استويا فلم يمكن
الترجيح فتعين البطلان فان قيل هذا انما يستقيم فيما اذا اوصى لمواليه بنفسه ولا يستقيم فيما اذا
اوصى لموالي فلان وهو الظاهر من سياق الكتاب لان المقصود في الفريقين التبرع به فينبغي ان يجوز
ويكون للفريقين من غير ترجيح ومع هذا لا يجوز قلنا المقصود ثمه ايضا مختلف لان المقصود
بالتبرع على الاعلى قضاء حق واجب على فلان وبالتبرع على الاسفل محض التبرع واحكامهما
مختلفة وعن ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول زفر والشافعي ان الوصية بينهم جميعا وعن محمد انه
يتوقف الوصية حتى يصطلحوا على احد الفريقين لان الجهالة تزول بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين
بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة
في موضع النفي فتعم وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعم في النفي واليه مال صاحب المبسوط
وتبعه صاحب الهداية ولكن على قول الجمهور لا يعم المشترك وان وقع في النفي وليس تعميم المشترك ههنا
عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين بعضه غير مختلف فيهما فيصير كالشيء فانه
يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره في اصول شمس الائمة ويرد على هذا بانه
حينئذ لا يبقى مشتركا بل يصير عاما اذ الشيء عام وليس بمشترك فقد قال بعموم المشترك في النفي او قال
بانه ليس بمشترك بل الاولى ان يقال ان اليمين تناولت احدهما فيحنث بكلام ايهما لا يكلم احد هذين
بخلاف الوصية فانها باطلة اذ التمليك من المجهول غير صحيح   وانما عمهم الامان اي قوله
وفيما اذا طلب   لما فرغ من بيان القاعدة المذكورة وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز
وفرع عليها الفروع اراد ان يشير الى الجواب عن مسائل تتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز فيكون
كالنقوض الواردة على الاصل المذكور اي اذا اهل الحرب اذا طلبوا الامان من المسلمين فقالوا امنونا على
ابنائنا وموالينا فاجابهم المسلمون فانه يدخل في الامان ابناء الابناء مع الابناء وموالي الموالي فيتم

الامان

الامان للفريقين وفيه جمع للحقيقة والمجاز لان اسم الابناء حقيقة في الابناء ومجاز في ابناء الابناء وكذا اسم
الموالي حقيقة في الموالي مجاز في موالي الموالي تقرير الجواب ان القياس عدم دخول ابناء الابناء وموالي الموالي
في الامان لما فيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن انما عمهم الامان استحسانا لان اسم الابناء والموالي
ظاهرا يتناول الفروع وهم ابناء الابناء وموالي الموالي مجازا لنسبتهم الى الجد ومولى المولى بالبنوة والولاء
باعتبار النسب الذي ذكرنا ولهذا يقال هؤلاء بنو هاشم وبنو تميم لمن انتسب اليهما من بني بنيهما وان سفلوا
قال الله تعالى يا بني ادم ولكن بطل العمل بهذا التناول الظاهري لسبق الحقيقة على المجاز في الارادة فلم
يثبت الامان لهم باعتبار تناول اللفظ اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان ذلك
يكفي لعصمة الدم فيهم بطريق التبعية اذ المقصود من الامان حقن الدم وحفظه فيكون مبناه على التوسعة
فيثبت بادنى شبهة ولهذا يثبت اذا قال المسلم للكافر انزل ان كنت رجلا او تريد القتال فظنه امانا
او دعاه الى نفسه بالاشارة من غير ان يتلفظ فانه يثبت الامان بصورة المسالمة وان لم يكن فعل الاشارة
لحقيقة المسالمة اذ قد يكون ذلك للقتل فلما ثبت الامان بصورة المسالمة فكذا بصورة تناول الاسم ظاهرا
فاثبات الامان للفروع تبعا باعتبار الشبهة لا باعتبار الارادة مع الاصول قصدا فلا يكون من قبيل
الجمع بينهما بخلاف الوصية وما يضاهيها اي وما يشبهها كالميراث والاقرار والهبة فانها لا يثبت
بالشبهة بل يسقط بها فلا يدخل الفروع مع الاصول تبعا والضمير في عمهم يرجع الى الفروع من غير تقدم
ذكرهم لدلالة سياق الكلام عليه او هم مذكورون في اصل المسئلة قوله وانما ترك اعتبار الصورة في الاجداد
والجدات لانعدام التبعية هذا جواب عن سؤال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال اذا قال اهل الحرب
امنونا على ابائنا وامهاتنا لم يدخل الاجداد والجدات في الامان مع ان اسم الاب والام يتناولهم
صورة والامان يثبت بذلك القدر من التناول الظاهري كما في ابناء الابناء وموالي الموالي فلو كان التناول
الظاهري كافيا لثبوت الامان لثبت في حقهم ايضا تقرير الجواب ان ثبوت الامان لابناء الابناء وموالي
الموالي بالتناول الظاهري انما يكون بطريق التبعية وذلك لائق بحالهم لانهم اتباع واما الاجداد والجدات
فهم اصول فلا يليق بحالهم كونهم اتباعا لفروعهم فيترك لذلك اعتبار الصورة في حقهم فان قيل
يجوز ان يكون الجد اصلا من وجه وهو باعتبار الخلقة وتبعا من وجه اخر باعتبار التناول الظاهري وثبوت
الامان اذ لا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبارين مختلفين ولهذا يستحق الجد ميراث الاب عند

الامان

عدمه ويثبت حرمة الجد بهذه الطريق فلان يثبت الامان الثابت بادنى شبهة اولى قلنا اثبات
بهذه الطريق بدليل ضعيف وهو شبهة التبعية فيعمل به اذا لم يعارضه معارض كما في حق الفروع
لثبوت التبعية من كل وجه فاما في حق الاصول فقد تعارضت الجهتان فان جهة كونهم اصولا
خلقة مانعة له وجهة كونهم اتباعا في الاسلام مثبتة له فلا يثبت عند المعارض لضعفه في نفسه وثبوت وجود م
استحقاق الارث للجد باعتبار ان الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لا بطريق التبعية والقايل
يقول ينبغي ان يثبت الامان للاجداد والجدات بالدلالة او بان يجعل الاباء والامهات عبارة
عن الاصول فكانه قال امنوني على اصولي فيثبت الامان لهم اصالة لا تبعا كما يثبت حرمة الجدات بهذا
الطريق فان كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم فلتكن مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكان
جوابكم فيها فهو جوابنا فيه ويشكل عليه ايضا ما لو اشترى المكاتب اباه فانه يصير مكاتبا معه فليثبت
الامان له ايضا كذلك بل اولى لان فيه حقن الدم واجيب بانه ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ثبوت
الامان له بالتناول الظاهري تبعا لا يصح لان ثبوت الحرية والكتابة من جهة الابن بامر حكمي وهو السراية
وهاهنا ثبت انه ذكر المعنى الحكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلا محذور هكذا قيل واشار في الكتاب الى الجواب
عن السوال الاول بقوله ولا يلزم تحريم الام مع الجدة والبنت مع الحافدة لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
بناتكم مع انه يتراءى فيه انه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الام والبنت هي الاصل والفرع لغة يقال لمكة
ام القرى فيتناولهما النص بعبارته حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات مجاز في الجدات
والحافدات ولكن يمكن ان يقال بان هذا الطريق ممكن في اثبات الامان ايضا فلا فرق فكان الاولى ان يقال بان
حرمتهما مثبتة اجماعا لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا   وفيما اذا حلف الى
قوله وهو نظير ما لو قال   هذا جواب عن المسئلة الثانية التي يتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة
والمجاز تقديره انه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولا نية له يحنث بدخول
كل دار نسبت الى فلان بالسكنى سواء كان بالملك او العارية او الاجارة وسواء دخلها حافيا او راكبا
او متنعلا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان مدلول الاضافة حقيقة اضافة الملك وفي غيره مجاز وكذا مدلول
الحقيقي وضع القدم حافيا وغيره مجاز بدليل صحة النفي وعدم صحته وهو الفارق بين الحقيقة والمجاز تقرير
الجواب انه انما يحنث بالملك والاجارة والاعارة وبالدخول حافيا وراكبا لان الباعث على هذا اليمين هو

الغيظ اللاحق من فلان لان الدار لا تعادي لذاتها بل لساكنها فيراد بوضع القدم الدخول مجازا باعتبار
مقصوده اذ غرض الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم في الدار مع كون باقي الجسد خارج
الدار فصارت الحقيقة مهجورة عرفا فصار قوله لا يضع عبارة عن لا يدخل ولهذا لو وضع قدميه ولم
يدخل لا يحنث وكذا يراد بالاضافة الى فلان نسبة السكنى دون الملك لما ذكرنا ان الدار تهجر لبغض ساكنها
لا مالكها وفي هذا لا تفاوت بين افراد الدخول من كونه حافيا او راكبا او متنعلا وانواع السكنى لكونها
بالملك او بالعارية او بالاجارة فيتعمم الحنث بعمومها اي بعموم افراد الدخول وانواع السكنى وصار
تقدير الكلام لا ادخل مسكن فلان بطريق اطلاق اسم السبب وهو الوضع على المسبب وهو الدخول
مجازا لما ذكرنا من هجران الحقيقة عادة فيحنث بالدار المملوكة اذا كانت مسكونة له بعموم المجاز حتى لو كان
عند فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لان لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها بطريق المجاز حتى
يلزم الجمع بينهما وانما يحنث بالدخول راكبا او متنعلا اذا لم يكن له نية وقت الحلف اما لو نوى ان لا يضع
قدمه فيها حافيا ماشيا فدخلها راكبا او متنعلا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
وهي مستعملة كذا في المبسوط واحترز بقوله مستعملة عما لو نوى من وضع القدم الوضع من غير دخول حيث
لا يصدق قضاء لكونه مهجورا وذكر في الظهيرية وفتاوى قاضي خان انه لو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا
فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او اعارة يحنث ولو دخل دارا مملوكة لفلان ولكنها لا يسكن يحنث ايضا
فعلى هذه الرواية لا يندفع السوال بالجواب المذكور لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يجعل دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور بالاضافة المطلقة اعم من الاضافة بالملك او بغيره فيدخل في عمومه الدار
المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشار اليه في المبسوط فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وبهذا
وان اندفع اصل السوال ولكن بقي الايراد على قول المصنف صار تقديره لا ادخل مسكن فلان لانه كان ينبغي ان
يقول صار تقديره لا ادخل دارا مضافة الى فلان مطلق الاضافة وللقايل ان يقول لم يندفع اصل السوال
ايضا على هذا التقدير لان الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فلو اريد عمومها الحقيقي والمجازي
يلزم الجمع بينهما فلم يندفع السوال الا على الرواية الاولى   وهو نظير ما لو قال عبده حر الى قوله
ولم يحكمه   وهو ان الحنث بعموم المجاز في المسئلة السابقة نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم
فلان لم يكن سفره فانه يحنث سواء قدم فلان نهارا او ليلا ويتراءى فيه انه جمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار

ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل وليس كذلك لما سياتي وحاصله ان اليوم قد استعمل لبياض النهار
في قوله تعالى فعدة من ايام اخر ولمطلق الوقت في قوله ومن يولهم يومئذ دبره فيقولوا انه حقيقة في الاول ومجاز يومئذ ح
في الثاني وهو الصحيح دفعا للاشتراك الذي قاله البعض وهذا لانه اذا دار الكلام بين جعله مشتركا او مجازا
فحمله على المجاز اولى فاذا كان كذلك فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي فقلنا ان اليوم متى
قرن بفعل يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والمساكنة فانه يصح ان يقال لبست الثوب
يوما وركبت الدابة يومين وسكنت الدار شهرا يحمل على بياض النهار ومتى قرن بفعل لا يمتد وهو ما لا يصح
ضرب المدة كالدخول والخروج والقدوم اذ لا يقال دخلت يوما او قدمت يومين فان القدوم و
الدخول في ساعة لطيفة يراد به مطلق الوقت اعتبارا للتناسب باعتبار ان اليوم ظرف فاعتبر
لمظروفه وانه كان مظروفه مما يمتد يصلح النهار مقدرا له ولذا لم يكن ممتدا لا يمكن ارادة النهار
باليوم لانه لا يصلح النهار مقدرا له فيصير عبارة عن مطلق الوقت وفي هذه المسئلة القدوم مما لا
يمتد فيراد به مطلق الوقت فيتعمم الحنث ليلا ونهارا لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز كما قلنا
بعموم المجاز في مسئلة وضع القدم وههنا مواخذة لفظية وهو ان المطلق غير العام فكان الاولى ان
يقال فيحنث مطلقا لاطلاق الوقت فمن جعله اولا عبارة عن مطلق الوقت ثم جعله عاما بعده
بعموم الوقت فيه ما فيه فان قيل يشكل على ما ذكرتم من الضابطة قول الرجل لامراته امرك بيدك يوم
يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان فانه يحمل على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار مع ان اليوم قرن مع القدوم وهو مما لا يمتد فكان مقتضى القاعدة
المذكورة ان يراد به مطلق الوقت كما في قوله عبدي حر يوم يقدم فلان قلنا ههنا اقترن اليوم مع التخيير
والتفويض وهما ممتدان فيحمل على بياض النهار لذلك فالقاعدة مطردة وحاصله انهم اختلفوا
في ان الاعتبار لكونه ممتدا او غير ممتد لما اضيف اليه اليوم او لمظروف اليوم فبعض المشايخ اعتبر
المضاف اليه ولهذا ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير في قول الرجل لامراته يوم اتزوجك فانت طالق
فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت والتزوج مما لا يمتد فيحمل على
مطلق الوقت فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو المظروف وكذا الذي اعتبره صاحب
الهداية المضاف اليه دون المظروف في قوله يوم اكلم فلانا فامراته طالق انه يقع على الليل والنهار
لان

لان الكلام مما لا يمتد وان لم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهكذا ذكر علامة من شرح الجامع الصغير في
هذه المسئلة وانما اعتبروا المضاف اليه دون المظروف لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا
لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف اليه ويكون المضاف ظرفا له لا محالة
لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار ولكن الجمهور اعتبروا المظروف في ذلك ولم يلتفتوا الى المضاف
اليه في ذلك اصلا لان اضافة اليوم لتمييزه من الايام المجهولة كانت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس
ولا يدخل له فيه ولهذا لم يؤثر يقدم في انتصاب اليوم باتفاق النحاة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف
بل هو منصوب بمظروفه اذ التقدير حر زيد يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك يوم يقدم قدوم
فكان اعتبار المظروف الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بالمضاف اليه الذي لا اثر له فيه والدليل عليه ما
ذكر شمس الائمة في كتاب الطلاق لو قال امراته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت
لان اليوم اذا قرن بما لا يمتد كان معنى مطلق الوقت كالطلاق واذا قرن بما يمتد كان معنى بياض النهار
كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان وذكر في كتاب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا
فلا خيار لها ولو قدم نهارا فلها الخيار في ذلك اليوم الى الغروب لان الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت
فيتناول بياض النهار وخاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت وذكر
اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان
في قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت
والطلاق من هذا القبيل ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم
الذي هو مضاف اليه فعرف ان المعتبر هو المظروف دون المضاف وما نقل عن بعض المشايخ محمول على وجه صحيح
وهو انهم انما اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب بان كان المظروف والمضاف اليه كلاهما او احدهما
مما لا يمتد او يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب فاما فيما يختلف الجواب
فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه
كما في مسئلة الامر باليد اعتبروا الامر باليد دون القدوم وكذا في مسئلة الخيار اعتبروا التخيير دون القدوم
وكذا اعتبر صاحب الهداية المظروف في قوله يوم اكلم فلانا فانت كذا باعتبار ان الكلام مما يمتد وهو الظاهر
لانه يصح فيه ضرب المدة فيقال كلمته يوما فكان من قبيل ما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف

وهو انت طالق وان كان الكلام مثالا لا ممتثلا كما ظنه بعض المشايخ وتبعهم صاحب الهداية فهو من قبيل
ما لا يختلف فيه فلا يشكل قوله وانما يصح نية اليمين في النذر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله هذا
جواب عن مسئلة اخرى ترد نقضا على القاعدة المذكورة ويترائى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز بيانه
انه اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر او اليمين او لم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز على قولهما باعتبار ان هذا اللفظ حقيقة في النذر لعدم توقف ثبوته على قرينة وهي النية ومجاز
في اليمين لتوقف ثبوته على القرينة المذكورة والتوقف على القرينة وعدمه هو الفارق بين الحقيقة والمجاز
تقرير الجواب ان النذر ايجاب المباح فان المنذور لا بد من كونه مباحا قبل النذر ليصح التزامه به
اذ النذر بالواجب والحرام لا يصح فيستدعي اي فيقتضي ايجاب المباح تحريم ضده اي تحريم ضد المباح
لانه اذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه وهو
ايجاب المباح وانه اي ان تحريم المباح يمين لان النبي صلعم لما حرم مارية القبطية او العسل على نفسه سماه الله تعالى
ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى مقاتل انه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية
وهو مذهب جمهور الصحابة فلو كان نذرا بصيغته ويمينا بموجبه معنى هذا الكلام ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز
من لفظ واحد بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام لليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر
فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا الا ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة
التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل واريد به لازم
الموضوع له مع قرينة عدم ارادة الموضوع له وهذا كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه وكالهبة بشرط
العوض هبة بصيغته وبيع بموجبه وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها وبيع في حق الثالث بموجبها
ويجوز كون الصيغة سببا لحكم وكون موجبه مستلزما لحكم اخر من غير ارادة الحكم من الصيغة حقيقة او مجازا
وهو ليس بممتنع وانما الممتنع ان لو كانا مرادين من لفظ واحد وهو ممنوع فان النذر اريد من الصيغة
واليمين لزم من الموجب واورد على هذا انه لو كان اليمين ثابتا بموجبه لكان ينبغي ان يثبت اليمين بدون النية
اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية كالعتق يثبت بشرى القريب بدون النية اجيب بان اشتراط [illegible]

الصيغة

الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية والاولى ان يقال ليس المراد
بالموجب لانه يثبت بواسطته هذا مما اشار اليه فخر الاسلام واما صاحب الهداية فسلك في الجواب مسلكا
آخر حيث قال انه لا تنافي بين الجهتين اي جهتي النذر واليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضي
الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور بقوله تعالى وليوفوا نذورهم واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله عن
الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار
كما لو حلف في الله ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء والكفارة فكلامه يشير الى انه جوز
الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في اخر الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتي
وعنده مملوك ثم اشترى اخر عتقا بموته عندهما خلافا لابي يوسف في النوادر الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين
الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد
واختار شمس الائمة في المبسوط طريقة اخرى حيث قال اجتمع في كلام الحالف كلمتان احداهما كلمة يمين وهو قوله
لله فان اللام فيه عند نية اليمين كالباء بدليل قول ابن عباس رضي دخل ادم الجنة فلله اي بالله ما غربت الشمس
حتى خرج وهذا لان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى حكاية عن فرعون آمنتم له اي به بدليل قوله في موضع آخر
آمنتم به وثانيهما كلمة نذر وهو قوله علي الا انها عند الاطلاق غلبت على معنى النذر فحملت عليه بدون
النية فاذا نوى اليمين ايضا فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك جايز ويكون قوله علي ان اصوم رجبا مسد جواب القسم وايجابا في نفسه
كما في قوله اكرمتك وجوابا للشرط في قوله والله ان اكرمتني اكرمتك مسد جواب القسم وهذه المسئلة على ستة
اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير بان لم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونفى اليمين كان نذرا لا يمينا
اجماعا او نوى اليمين ونفى النذر فانه يمين اجماعا او نواهما جميعا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر وهي
مختلف فيه فعندهما يكون نذرا ويمينا فيهما وعند ابي يوسف يكون في الاولى نذرا وفي الثانية يمينا
ومن حكمه اي قوله فان كان اللفظ ومن حكمه اي ومن حكم باب الحقيقة والمجاز انه اي ان الشان
متى امكن العمل بالحقيقة سقط اعتبار المجاز قلنا لا ينعقد الاجارة في المملوك بلفظ البيع حتى لو قال بعت
منك عبدي واراد به الاجارة لان العمل بحقيقة البيع ممكن في المملوك لانه محل للبيع فلا يصار الى المجاز وهو الاجارة
بخلاف الحر فانه لو قال بعت نفسي منك بكذا الى سنة حيث ينعقد به الاجارة لتعذر العمل بحقيقة البيع اذ الحر

او
بان لم يكن مهجورة
متعذرة يسقط
اعتبار المجاز لانه
خلف فلا يعتبر
مع امكان الاصل
ولذلك اي لاجل انه متى
امكن العمل بالحقيقة م

ليس محل له فيصار الى المجاز وهو عقد الاجارة ومتى كانت اي الحقيقة متعذرة لا يمكن الوصول اليها الا
بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة فان اكل حقيقة النخلة وهي الخشب والورق متعذر او كانت مهجورة
بان تركها الناس مع امكان الوصول اليها بسهولة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم
ممكن لكن الناس هجروه وارادوا به الدخول صير الى المجاز في هذين الصورتين للاحتراز عن الالغاء فيراد بالنخلة
ثمرتها لتعذر اكل عين النخلة حتى لو اكل من ثمرتها يحنث ولا يحنث باكل ورقها وخشبها حتى لو اضاف يمينه
الى شجر يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه وان اضاف الى ما لا ثمرة له ولا يمكن اكل عينه كالخلاف
يقع اليمين على ثمنه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيا فيمينه على ما نوى ويراد بالوضع مطلق الدخول
لان الوضع مهجور عادة وان كان ممكنا حقيقة وعلى هذا اي على ان الحقيقة اذا كانت مهجورة يصار الى المجاز
قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب مجازا لانها سببه اي لان الخصومة سبب للجواب واستعير
السبب لحكمه او لانه اي الجواب خرج مقابلتها اي بمقابلة الخصومة واطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر جايز
كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وجزاء السيئة وان كانت حسنة
لكنه سمي باسم مقابله فاذا اريد المجاز وهو مطلق الجواب وهو قد يكون بنعم تارة وبلا اخرى حتى لو اقر الوكيل
بالخصومة على موكله عند القاضي جاز اقراره عليه سواء كان الوكيل بالخصومة من المدعي فاقر بالقبض او الابراء
او من المدعى عليه فاقر بثبوت الحق على موكله ولا يجوز اقراره عليه في غير مجلس القاضي الا انه يخرج عن الوكالة
بذلك وهذا استحسان وهو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي القياس لا يصح اقراره على موكله وهو قول ابي يوسف
وزفر والشافعي رحمهم الله لان الوكيل مامور بالخصومة وهي منازعة ومشاجرة والاقرار موافقة ومسالمة فكان
ضد ما امر به والامر بالشيء لا يتناول ضده فلا يصح الاقرار وجه الاستحسان ان حقيقة الخصومة وهي
المنازعة مهجورة شرعا قال الله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لانه لما هجر شرعا
فالظاهر من حال المسلم الامتناع عنه واذا كانت الحقيقة مهجورة عادة تحمل على المجاز فكذا اذا كانت مهجورة
شرعا بل اولى ثم استوضح قوله بان المهجور شرعا كالمهجور عادة بقوله الا يرى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم تتقيد
حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه بعدما صار شيخا يحنث مع ان حقيقة الصبي تقتضي ان تتقيد الحلف بزمان
الصبى لزوال اسمه بعدما صار شيخا لكن هجران الصبي بترك الكلام معه مهجور شرعا اذ الصبا داع الى المرحمة
قولا وفعلا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك التكلم معه ترك الترحم فكان بمنزلة

المهجور عادة فيصار الى المجاز وهو الذات فتعلقت اليمين بالذات دون صفة الصبا كانه قال لا اكلم هذا
الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فيحنث بزوال الصفة لبقاء الذات بخلاف ما لو حلف لا يكلم صبيا
منكرا حيث لا يحنث لو كلم شيخا بل تتقيد يمينه بوصف الصبا وان كان مهجورا شرعا لان الوصف في المنكر
معتبر لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه اذ لو ترك اعتبار الوصف بطلت اليمين
فوجب اعتباره وتتقيد اليمين به وان كان حراما كما لو حلف ليشربن اليوم خمرا تنعقد اليمين وان
كان حراما لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث اذا لم يشرب فلذا هنا فان قيل الحقيقة قد اريدت
من لفظ الخصومة وهي الانكار بالاجماع فلا يجوز ارادة المجاز وهو الاقرار كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلنا الخصومة لما كانت مهجورة شرعا اريد منها مطلق الجواب مجازا لما ذكرنا فيدخل تحته
الاقرار والانكار عملا بعموم المجاز وهو ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز كما عرف في وضع القدم
فان كان اللفظ له حقيقة اي قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة فان كان اللفظ له حقيقة
مستعملة اي غير مهجورة ولا متعذرة ومجاز متعارف اي متبادر الى الفهم عرفا كما لو حلف لا ياكل من
هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة يعمل بالحقيقة اولى فلا يحنث
الا باكل عين الحنطة والكرع من الفرات دون اكل الخبز والشرب بالاواني والاغتراف وعندهما العمل بعموم
المجاز اولى فيحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما لا يحنث باكل عينها وبالاغتراف من
الفرات والاواني لا يحنث بالكرع لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما يتخذ منها وفي الشرب من الفرات شرب
ما هو منسوب اليه فانه يقال اهل مصر ياكلون الحنطة ويشربون من النيل لا يراد به في العرف انهم ياكلون
عين الحنطة ويشربون منه كرعا بل يراد به ما قلنا فيحمل عليه لان مبنى الايمان على العرف ولابي حنيفة ان
الحقيقة مستعملة في الصورتين اذ عين الحنطة تؤكل بالقلي واتخاذ الهريسة وكذا الكرع مستعمل لقوله عليه السلام
لقوم نزل عندهم هل بات عندكم ماء في الشن والا كرعنا وهكذا عادة اهل البوادي والقرى ولهذا يحنث
بالكرع اتفاقا وانما قلنا بان الكرع حقيقة لان كلمة من في قوله من الفرات اما للابتداء الغاية فيقتضي ان
يكون ابتداء شربه من الفرات او للتبعيض والماء انما يكون من بعض الفرات اذا كان متصلا بها حقيقة وبعد
الاغتراف او جعله في الاواني يبقى بعضا منها مجازا باعتبار ما كان ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط اعتبار
المجاز لما ذكرنا وهذا اي هذا الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه يرجع الى الاختلاف في اصل اخر وحاصله

انهم اتفقوا في ان المجاز خلف عن الحقيقة وان من شرط المصير الى الخلف امكان الاصل وان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ دون المعنى وانه انما يصار الى المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة ولكنهم اختلفوا في كيفية
الخلفية فعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم لانه هو المقصود من العبارة فكان اعتباره اولى فيشترط
امكان حكم الحقيقة فاذا استحال بطل الكلام ولا يجوز المصير الى حكم المجاز حتى لا ينعقد قوله هذا ابني للاكبر
هو اكبر سنا من المولى لايجاب العتق مجازا لانه اي المجاز خلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم عندهما ومن شرط الخلف
ان ينعقد السبب في الاصل على الاحتمال ولكن امتنع العمل به لعارض ككونه معروف النسب فيما يولد
لمثله فان الاصل هناك متصور فانه يجوز ان يكون مخلوقا من مائه بالوطي عن شبهة ولكنه لما اشتهر
نسبه من غيره لوجود ظاهر الدليل وهو الفراش تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فلا يكون محالا
فلا يلغو فيجوز اثبات المجاز وهو الحرية خلفا عن البنوة وكان في الحلف على مس السماء فان البر بمس
السماء ممكن بدليل وقوعه للملائكة والانبياء والوقوع دليل الامكان فينعقد ويجب الكفارة بالعجز الحالي
عنه خلفا عنه واما حكم الحقيقة في مسئلتنا وهو قوله هذا ابني لاكبر سنا منه فمحال اذ يستحيل ان يخلق
ابن ستين من ماء ابن عشرين فلا يمكن جعل المجاز خلفا عنه فيلغو كقوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق
وكاليمين الغموس لا تصير سببا للكفارة لعدم تصور البر الذي هو الاصل وعند ابي حنيفة رح المجاز خلف عن
الحقيقة في التكلم لانه تصرف من المتكلم في اقامة كلام مقام كلام والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى اذ المجاز
والاستعارة نقل وذلك غير متصور في المعنى الاترى ان الشجاعة لا تنتقل من الاسد الى الشجاع بل ينتقل
اليه اللفظ فيشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب وقد وجد لكنه تعذر العمل بحقيقته
وله مجاز متعين فيصار اليه اذ اعمال كلام العاقل خير من الالغاء والمجوز للاستعارة قائم وهو ان البنوة
في المملوك سبب للحرية واطلاق اسم السبب على المسبب سائغ في اللغة ولهذا قلنا ان النكاح ينعقد بلفظ الهبة
والملك والبيع والشراء لان المحل لا يقبل حقيقة الملك ولكن هو سبب لملك المتعة فيصير مجازا عنه بخلاف
قوله اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق لانه لا وجه له في المجاز اذ الاعتاق قبل خلق المالك او المملوك اعتاق
قبل الملك ولو اعتقه قبل الملك ثم ملكه لم يعتق فاذا لم يكن العتق من حكمه لو تحقق في ملكه لم يمكن جعله
مجازا عن العتق واورد ههنا المسئلة المشهورة اشكالا وهي ما اذا قال للغير قطعت يدك فاخرجها
صحيحين حيث لم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال باعتبار ان القطع سبب لوجوب المال عند تعذر العمل

بالحقيقة

بالحقيقة اجيب بان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وهو يخالف مطلق المال في الوصف
حتى وجب على العاقلة في سنين وحكمه حكم الصلة حتى لا يملك الا بالقبض فاختلفا حكما فلا يمكن
اثبات المال المخصوص وهو الارش بدون القطع اذ المسبب لا يثبت بدون سببه وما امكن اثباته
وهو مطلق المال ليس القطع سببا له فتعذر تصحيحه فيلغو فاما الحرية فلا تختلف ذاتا وحكما
فامكن جعله مجازا عن قوله هذا ابني فان قيل الحرية الثابتة بقوله هذا ابني في الاكبر سنا غير الحرية
الثابتة بحقيقة البنوة ايضا كما في ارش اليد وذلك لان الحرية الثابتة بحقيقة البنوة موجبة للارث
وحرمة المصاهرة وغيرها من الاحكام والحرية الثابتة بقوله هذا من الاحرار والحرمة الثابتة بقوله
هذا ابني لا يثبت شيء من ذلك فلا فرق بينهما قلنا الحرية لا تتفاوت ذاتا وهو زوال الرق ولا
تتفاوت في الحكم الاصلي وهي صلاحيته للولاية كلها فكانت الجزئيتان سواء وما ذكرتم من الثمرات
والتوابع فلا يبالى به قوله فصحت الاستعارة فيه اي في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لايجاب الحرية بالمناسبة
التي ذكرناها وكذا صحت الاستعارة في قوله عبدي او حماري حر لاحدهما بعينه وهو عتق العبد لان احدهما
من محتملات كلامه حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والحمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيجعل ما وضع لحقيقته
مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته باعتبار ان احدهما لا بعينه ليس بمحل للعتق ولكن ابو حنيفة لو
يجوز الاستعارة مع استحالة حكم الحقيقة وهما ينكرانها عند استحالته وكلمة او لاحدهما غير عين وذلك
محتمل للعتق اذ الحمار ليس بمحل له فيبطل وكذا صحت الاستعارة عنه في قوله على الف او على هذا الجدار
للزوم الالف على المقر ثم اشار الى التعليل لما ذكر من صحة الاستعارة في الصورة الثلث على سبيل اللف
والنشر بقوله وان تعذر ثبوت البنوة اي في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه وان تعذر ايضا ثبوت الحرية
في مطلق احد المذكورين في قوله عبدي او حماري حر لعدم امكان الحرية في الحمار وان تعذر ايضا ثبوت الدين
في قوله على الف او على هذا الجدار في مطلق احد المذكورين اذ الجدار غير صالح لوجوب الالف عليه ولكن لما امكن العمل
بمجازاتها وجب المصير اليها احترازا عن الغاء كلام العاقل واعتبر ابو حنيفة هذا الاستثناء يجامع
ان كلا ولصدر الحقيقة وللاستثناء تصرف في الكلام ولذا اتفقوا ان صحة الاستثناء تعتمد صدر الكلام في
حق التكلم في حق المتكلم دون الحكم حتى صح الاستثناء في قوله لامراته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة
وتسعين سواء معلوم بالبديهة ان الزوج ليس بمالك لالف تطليقة ومع ذلك صح الاستثناء باعتبار صحة

المتكلم فكذا في الحقيقة لا اعتبار لامكان الحكم بعد صحة العبارة والدليل عليه ان العقلاء اتفقوا على صحة
الاستعارة في قوله هذا اسد للشجاع ومعلوم ان الشجاع يستحيل كونه سبعا فعرف ان الاعتبار في جواز
الاستعارة لصحة الكلام دون تصور حكم الاصل ثم اشار المصنف الى وجه بناء الاختلاف في كون الحقيقة
المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس على الاختلاف في كيفية الخلفية في التكلم او في الحكم
بقوله ولما كانت الخلفية بين التكلمين عند ابي حنيفة يعني التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة عنده من غير
ان يكون حكم المجاز خلفا عن حكم الحقيقة بل يثبت الحكم بالمجاز بطريق الاصالة وفيما يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم تكن
مهجورة او متعذرة اولى لاصالته وخلفية المجاز فكانت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا ولما
عندهما لما كانت الخلفية بين الحكمين اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة وفيما يرجع الى الحكم المجاز راجح اي حكم
المجاز راجح على حكم الحقيقة ههنا لكونه متعارفا ومتبادرا الى الفهم الذي هو المقصود في وضع المخاطبات
ولكون حكم المجاز شاملا لحكم الحقيقة وكان المجاز المتعارف اولى لكونه اكثر فائدة لان المجاز اذا كان اغلب استعمالا
كانت العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح كالساقط وكانت الحقيقة بمقابلته كالمهجور ثم دخول الفاء
في جواب لما في قوله فكانت الحقيقة المستعملة اولى وفي قوله فكان المجاز المتعارف اولى غير فصيح الا على مذهب
الاخفش ثم قال هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر وهو ليس بعوض لانه على ذلك التقدير لا يتاتى الخلاف
في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لتصور حكم الحقيقة حينئذ والخلاف انما هو لا يتصور حكمها بل الصحيح ان
يقال ان نفس التكلم بقوله هذا ابني في محل المجاز خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة عنده ثم يثبت
الحكم بناء على صحة الكلام لا يقال كيف يكون قوله هذا ابني مجازا وخلفا عن قوله هذا ابني وليس بينهما تغاير ولا
بد من كون الخلف مغايرا للاصل اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غير
في محل المجاز بسبب اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البنوة التي لم توجد في محل المجاز
فصحت الاستعارة واورد على مذهب ابي حنيفة بانه لو قال لعبده هذه ابنتي فانه لا يعتق عنده ايضا على الاصح
مع ان العمل بالمجاز ممكن لان البنتية سبب للحرية كالبنوة وان كان حكم الحقيقة مستحيلا واجيب اولا
بانه قيل هو على الخلاف والمذكور في هذا ابني ولو كان على الوفاق فقوله هذه ابنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة
البنتية وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فيلغو
لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان كذلك من خلاف جنس

تعلق

تعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع
لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى من بني آدم جنسان لاختلاف في
المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهي البنت فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم
فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم ايجابا او اقرارا فلا يمكن جعل البنت مجازا من بني آدم بوجه فلغا
واورد ايضا قوله لصغير هذا جدي فانه لا يعتق عنده ايضا على قول مع امكان العمل بالمجاز وهو العتق
واجيب بان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب وتلك الواسطة غير ثابتة في كلامه ولا موجب لكلامه
فتعذر جعله مجازا عن موجبه بخلاف الابوة والبنوة لان لهما موجبا في الملك وهو الحرية من غير
واسطة فامكن جعل كلامه مجازا عن موجبه واما قوله هذا اخي فقد روي عن ابي حنيفة انه يعتق لان
للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عنه وفي ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة مشتركة قد يراد
بها الاخوة في الدين او الاتحاد في القبيلة او الاخوة في النسب فلا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا
اخي لابي او لامي يعتق على هذا الطريق لان الاخوة لا تكون الا بواسطة الاب والام والواسطة غير مذكورة
فلا يصير كناية عن العتق كما ذكرنا في الجد واورد ههنا قوله لامراته هذه ابنتي وهي اكبر سنا منه او اصغر
وهي معروفة النسب من غيره حيث لم يجعل مجازا عن التحريم الذي هو من لوازم البنتية لان ذلك التحريم
مناف لملك النكاح فلم يصح حقا من حقوقه وهو الطلاق وعلى هذا اي على الاصل الذي ذكرنا من ان الحقيقة
المستعملة اولى من المجاز المتعارف عند ابي حنيفة وعندهما المجاز اولى قال ابو حنيفة يجوز الجمعة
بالخطبة القصيرة تحميدة كانت او تهليلة او تسبيحة وكذا يجوز الصلوة باية قصيرة عملا بالحقيقة
المستعملة فان اسم الخطبة يقع عليه وكذا اسم القراءة وعندهما لا يجوز حتى يخطب ما يسمى خطبة في العرف
ويقرا ما يسمونه قاريا عرفا وهي ثلث ايات قصار او اية طويلة على ما عرف في الفروع تمامه

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة الى قوله بدلالة معنى يرجع

لما بين ان الاصل في الكلام الحقيقة فيتعين مرادا عند الامكان اراد ان يذكر القرائن الصارفة
للحقيقة الى المجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع دليل الحصر الاستقراء التام الاول قد يترك
الحقيقة بدلالة العادة وهي عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع
السليمة وذلك لان الكلام وضع لمقصود الافهام فما يسبق اليه الافهام كان بحكم غلبة الاستعمال

كالحقيقة وغيره كالمجاز فيكون لحوق بالارادة وهي انواع ثلثة العرفية العامة كوضع القدم تُركت حقيقته
واُريد مجازه وهو الدخول وكالدابة اُريد بها ذوات الحوافر والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طايفة مخصوص
كالرفع والنصب للنحاة والفرق والجمع والنقض للنظار والعرفية الشرعية كالصلوة والزكوة والحج ونحوها
تُركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية حتى لو نذر ان يصلي صلوة او يحج او يعتمر او المشي الى بيت
الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ينصرف الى المجازات المتعارفة وهي الصلوة التي هي ذات اركان و
معلومة والحج والعمرة المعهودين في الشرع ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية كالدعا
ومطلق القصد والزيارة لان الناس يتعارفون ايجاب الصلوة الشرعية والحج والعمرة المعلومين في الشرع
في هذه الالفاظ لتبادر هذه الاشياء الى الفهم عند الاطلاق حتى لو قال علي الخروج والذهاب الى بيت الله
لا شيء عليه لان التزام الحج والعمرة بهذه الالفاظ غير متعارف وكذا لو حلف لا يشتري راسا ينصرف يمينه
الى ما يتعارف بيعه في الاسواق ويكبس في التنانير كراس الغنم والبقر على الاختلاف ولم ينصرف الى الطاير
والبعير في زماننا وراس العصفور وان كان راسا حقيقة لعدم العرف قوله وبدلالة محل الكلام
هذا اشارة الى النوع الثاني من انواع ما يترك به الحقيقة يعني قد يترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان لم
يقبل المحل حكم الحقيقة فيراد به المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان يمينه وقعت على ثمرتها
لعدم قبول عين النخلة فعل الاكل حتى لو تكلف واكل من عينها لا يحنث فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي
ممتنع في قوله لا اكل من هذه النخلة لان المحلوف عليها عدم اكلها وهو غير ممتنع بل الممتنع هو الاكل فلا
يصار الى المجاز قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع دون الحمل فموجب اليمين حينئذ ان يصير ممنوعا
باليمين مع امكان فعله وما لا يمكن فعله لا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين
بالعادة او الحس فلا يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصوده في قوله لا ياكل من هذه النخلة الامتناع
عن اكل ما يمكن اكله وهو الثمرة ولهذا اي ولاجل ان الحقيقة قد تترك بدلالة محل الكلام اذا لم يقبل حكمها
سقط عموم قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير لان المحل غير قابل لنفي المساواة بينهما على العموم لوجود
المساواة بينهما في كثير من الاشياء كالوجود والعقل والانسانية والجسمية وساير الصفات اللازمة
للبشر فوجب اقتصاره على نفي المساواة في حكم خاص وهو ما دل عليه النحو وهو نفي المساواة في البصر
فلما لم يكن اجراء كلام الله على عموم السلب حمل على سلب العموم كذا كاف التشبيه لا عموم له فيما لم يقبله

اي

اي لم يعم التشبيه في محل لا يقبل عموم التشبيه مثل ما روي عن عايشة رضي الله عنها سارق امواتنا
كسارق احيائنا لا يمكن القول فيه بعموم التشبيه لانتفاء المماثلة بينهما في امور كثيرة فيحمل على المجاز
وهو الاثم في الاخرة دون القطع فلا يجب القطع على النباش بحديث عايشة رضي الله عنها بخلاف ما
اذا قبل المحل عموم التشبيه فانه يعمل بالحقيقة وهو العموم ولا يصار الى المجاز كقول علي كرم الله وجهه
في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان المماثلة ثابتة بين دمائنا
ودمائهم واموالنا واموالهم حسا فلا تراد به بل يراد اثبات المشابهة في الحكم على سبيل العموم
لقبول المحل المعنى العموم فثبتت عصمة دمائهم واموالهم فيقتل المسلم بالذمي ويضمن باتلاف خمره
وخنزيره وديته كدية المسلم لعموم التشبيه هذا ما قيل ولكن تحقيق الفرق بين التشبيهين بالعموم
في احدهما وعدم العموم في الاخر عسير الا ان يقال انما قلنا بالعموم في حديث علي لان فيه حقن الدم
الثابت بالشبهة دون حديث عايشة لان فيه اثبات الحد الذي يدرأ بالشبهات ومنه اي مما
تركت به الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
والنسيان ووجه كون الحديثين من هذا ان كلمة انما عامة في الحصر لانه داخل على المعرف باللام الاستغراقي
وذلك يقتضي ان لا يوجد عمل بدون النية وكذا حديث رفع الخطا والنسيان عام لكونهما معرفين باللام
لغير العهد فيقتضي رفعهما فلا يوجد خطا ولا نسيان اصلا ولكن لا يمكن حمل الحديث الاول على العموم
لان كثيرا من الاعمال يوجد بدون النية كغسل الخبث وساير الاعمال المخصوصة وكذا لا يمكن حمل الحديث
الثاني على العموم لوقوع الخطا والنسيان في الامة كثيرا فلو اريد به ذلك يلزم الخلف في خبر الصادق
فعلم ان محلهما غير قابل للعموم واليه اشار المصنف بقوله سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله من قبل
ان عين العمل لا تستفاد من النية لكونه من فعل الجوارح وعين الخطا غير مرفوع فصار مجازا عن حكمه فيكون
التقدير حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطا والنسيان بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لانهما
يقتضيان الحكم او بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان الحكم نوعان مختلفان احدهما
ما يتعلق بالاخرة كالثواب والعقاب وهو بناء على صدق عزيمته والثاني ما يتعلق بالدنيا كالجواز
والفساد وهو بناء على صحة ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد
شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ومن صلى ريا مراعيا للاركان والشرايط حكم بجواز صلوته

حتى لا يؤمر بالاعادة ولا يستحق الثواب لخلل في عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا يعم فاذا ثبت احدهما وهو
النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يثبت النوع الآخر وهو الجواز فلا يمكن للشافعي ان يحتج بالحديث
الاول على اشتراط النية في الوضوء لان المراد به ثواب الاعمال بالنيات وبه نقول فانه لا يثاب عندنا بالوضوء
بدون النية ولكنه يصير مفتاحا للصلوة ولا بالحديث الثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا
وعدم فساد الصوم بالاكل خطأ لان المراد منه رفع اثم الخطأ والنسيان وبه نقول فانه لا يأثم
او نقول لما صار مشتركا لا يمكن الاحتجاج على احد معانيه حتى يظهر الدليل بان المراد منه ما يتعلق
بالصحة والفساد لان احدهم لو ادعى المشترك لا يترجح الا بدليل يصير به مؤولا او مفسرا والى هذا الوجه
اشار في الكتاب بقوله ولا حكم له اي للمشترك حتى يظهر المراد ولكن هذا التقرير انما يتم بعد اثبات ان الاشتراك
من قبيل الاشتراك اللفظي الذي لا يعم اما لو كان من قبيل الاشتراك المعنوي كالمتواطي فلا يتم اذ هذا
الاشتراك قابل للعموم بل الظاهر ان الحكم مطلق وهو الاثر الثابت بالشيء والمطلق الكلي
مشتركا بين افراده   ودلالة معنى يرجع الى المتكلم اي قوله وبدلالة اللفظ   قد تترك
الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو اشارة الى النوع الثالث من انواع ما تترك به الحقيقة كقوله تعالى
لابليس اللعين واستفزز من استطعت منهم بصوتك اي استنزل من قدرت عليه منهم بدعائك ووسوستك
وباصوات الغناء والمزامير واجلب عليهم بخيلك اي استعن عليهم باعوانك من مردة الشياطين ورجلك
اي الشياطين الذين يوسوسون الناس باغوائهم فان حقيقة هذا الامر ليست بمرادة لان الله تعالى حكيم
والحكيم لا يامر بالقبيح والمعاصي بل ينهى عنها ويامر بما هو حسن ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر فحمل هذا الامر على التوبيخ بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو حكمته
حتى لو امر بذلك السفيه لا يكون توبيخا فان بعض السفهاء والظلمة قد يامر اتباعه بالقبيح ولا يكون ذلك توبيخا
وكايمان الفور كما لو ارادت المراة الخروج فقال زوجها ان خرجت فانت طالق فان يمينه يقع على تلك الخرجة
حتى لو جلست ثم خرجت لم تطلق فتركت حقيقة اطلاق الخروج او عمومه لوقوعه في سياق الشرط بدلالة
معنى في المتكلم وهو اخراج الكلام مخرج المنع لتلك الخرجة لعنف لحقه في تلك الحالة ثم سكن فكانه قال ان خرجت
هذه الخرجة فانت طالق والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت

الحالة

الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان على فور اي من ساعته وتفرد ابو حنيفة بوضع استنباط يمين
الفور فان الايمان قبله كانت اما مؤبدة كقوله لا افعل اليوم واستخرج قسما ثالثا وهو ما يكون
كما او موقتة كقوله لا افعل صح
مؤبدا لفظا موقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا
ينصراه ثم نصراه بعد ذلك فلم يحنثا ولذا اي لاجل هذا الاصل وهو ان الحقيقة تترك بدلالة من جهة
المتكلم قلنا التوكيل بشراء اللحم يتقيد باللحم النيء اي غير المطبوخ ان كان الموكل مقيما وباللحم
المطبوخ والمشوي ان كان مسافرا بدلالة حال الموكل وان كان اللفظ مطلقا وكذا يتقيد التوكيل
بشراء الفحم والجمد والاضحية بزمان الحاجة وهي ايام الشتاء والصيف ويوم النحر وكذا التوكيل بشراء
خادم وفرس يتقيد بحال الآمر حتى لو كان الموكل من عرض الناس فاشترى خادما او فرسا يليق
بالملوك لا يلزم الموكل وكذا بالعكس وان كان اللفظ مطلقا فقد قيد بدلالة من جهة المتكلم وهذا انما
يتمشى على اصلهما لانهما يقيدان مطلق الامر بالمتعارف حتى لم يجوزا بيع الوكيل بغبن فاحش وبالعروض
ونكاحه بغير كفوء واما على اصل ابي حنيفة فهو مشكل فانه اعتبر اطلاق التوكيل حتى جوز البيع بغبن فاحش
والنكاح مع عدم الكفاءة حتى لو وكل امير بالنكاح فزوجه امة سوداء شوهاء جاز رجوعا الى اطلاق
اللفظ ولم يقيده بالمتعارف وبما يليق بحال الامر اما باعتبار ان العرف مشترك او هو عرف عملي
فلا يصلح مقيدا الا لو حلف ان لا ياكل لحما فانه يحنث باكل لحم الآدمي والخنزير مع كونه غير متعارف
نظرا الى الاطلاق فان كانت الفروع المذكورة على الوفاق فالفرق بينها وبين غيرها عسير من جهة
وقد صرح في الهداية بان مسايل الفحم والجمد والاضحية ممنوعة على قوله ما هو المروي عنه فالظاهر انه
اوردها على قولهما فقط   وبدلالة سياق النظم اي قد تترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام وهو النوع
الرابع مما تترك به الحقيقة كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا
تركت حقيقة الامر بالكفر والتخيير الموجب لرفع الاثم بقرينة العذاب المستفاد بقوله انا اعتدنا
اذ ادنى درجات الامر الاباحة وكذا موجب التخيير الاباحة وبفعل المباح لا يستحق الوعيد فلما
لحق الوعيد علمنا ان حقيقة الامر والتخيير غير مرادة وانما المراد به التوبيخ والتهديد مجازا كما في قوله
تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير لما علم في علم المعاني انه اذا لم يمكن اجراء اللفظ على المعنى
الحقيقي يتولد بحسب المقام ما يناسبه بمعونة القرينة وهو التوبيخ والتهديد ههنا لا اذا شئتم

ملازمة

العبد مولاه فضربه ضربا شديدا ثم قال له اشتم مولاك فيتولد التهديد والتوبيخ بدلالة السياق وقيل هذا
من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر لمعاقبة بينهما ولان احد الضدين في التصور مستلزم للآخر في
بحث لما عرف ان الاستعارة بين المتنافيين لا يجوز حتى لم يجعل هذه ابنتي لامراته مستعارا
عن الطلاق لمنافاة بين البنتية والطلاق الذي من احكام النكاح والله اعلم ومن هذا القبيل ما ذكر
في السير الكبير اذا قال المسلم للحربي انزل ان كنت رجلا او ستعلم ما تلقى فنزل لم يكن آمنا او قال
لرجل اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا او طلق امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا بدلالة السياق
وهو قوله ان كنت رجلا وكذا لو قال لغيره اشتر لي جارية تخدمني يتعين عليه شرا جارية تصلح للخدمة
فلو اشترى جارية شلاء او عمياء لا يكون ممتثلا بدلالة قوله تخدمني وتركت به حقيقة الاطلاق وكذا
لو قال اشتر لي جارية اطاها لا يملك الوكيل ان يشتري جارية تحرم على الموكل بنسب او رضاع او باعتبار
مجوسية بدلالة قوله اطاها اذ لولا ذكر قوله اطاها لكان له شرا مطلق الامة وبدلالة
اللفظ اي قوله والصريح وقد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه وهو النوع الخامس
مما يترك به الحقيقة وذلك بان يكون اللفظ متناولا للافراد على سبيل الحقيقة ثم خصص بالبعض لكون بعض
الافراد ناقصا او زائدا وذلك على نوعين الاول ان يكون اللفظ منبئا عن كمال مسماه لغة بالنظر الى مأخذ
اشتقاقه ويكون في بعض افراد ذلك المسمى قصور من المعنى الذي في مأخذ الاشتقاق فعند الاطلاق لا يتناول
ذلك الفرد القاصر كما لو حلف لا ياكل لحما ولا نية له لا يحنث باكل السمك والجراد لنقصان معنى اللحمية فيهما
وذلك لان اصل تركيب اللحم يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اذا اشتد وتكامله لا يكون الا بالدم والسمك
لا دم فيه اذ الدموي لا يسكن الماء اذ الدم حار والماء بارد فبينهما منافاة طبيعية والسمك لا يعيش الا في الماء
فدل على انه ليس بدموي ولهذا احل بلا ذكوة ولو كان فيه دم لما حل بدون الذكوة وكذا الجراد فان الذكوة شرعت
لازالة الدماء المسفوحة فخرجا عن مطلق لفظ اللحم للقصور وكذا لفظ الصلوة لا يتناول صلوة الجنازة
للقصور لنقصان بعض الاركان من الركوع والسجود حتى لو حلف لا يصلي فصلى على الجنازة لا يحنث وكذا
الرقبة عند الاطلاق لا تتناول الرقبة الشلاء والعمياء فلا تجزي عن الكفارة الثابتة بقوله فتحرير رقبة اذ
المطلق لا يتناول الا الكامل ذاتا دون القاصر في الشلاء والعمياء فصول المنافع جنس بعض المنافع
وكذا لو حلف كل امراة لي طالق لا يتناول المراة المبتوتة وان كانت في العدة لقصور معنى الزوجية فيها ولهذا

لا

لا يحل وطئها بخلاف المطلقة بالطلقة الرجعية وكذا لو قال كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ويتناول
المدبر وامهات الاولاد لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا ولهذا يستقل بالتصرف في اكسابه والمولى
اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى لزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن فلم يكن مملوكا من كل الوجوه
حتى لم يجز للمولى وطي المكاتبة ولو وطئها لزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت
المولى فلو كان مملوكا مطلقا لفسد النكاح باعتبار ان امراته ورثته من ابيه واحد الزوجين اذا
ملك الآخر او شقصا منه يقع الفرقة بينهما فلنقصان المملوكية في المكاتب لا يتناوله مطلق لفظ المملوك
الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل ولهذا جاز للمولى وطي ام الولد والمدبرة
اذ الوطي لا يحل الا بكمال الملك نكاحا او يمينا قال الله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فيدخلان
تحت مطلق الاسم ولكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر وان كان الملك فيهما كاملا لان ما ثبت
من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ فلا يتادى بها الكفارة الثابتة بمطلق اسم الرقبة اذ المطلق لا
يتناول القاصر ويجوز عتق المكاتب عن الكفارة لكمال الرق فيه وان كان الملك فيه قاصرا لقوله عليه السلام المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم ولهذا يقبل الفسخ ولو عجز يرد الى الرق فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة والتحرير
ازالة الرق ضمنا او قصدا على حسب الاختلاف فان عند ابي حنيفة التحرير قصدا ازالة الملك الذي
هو حق العبد اذ الرق حق الشرع لمشروعيته جزاء على استنكاف العبادة والجزاء حق الله والانسان لا يتمكن
من ابطال حق الغير قصدا لكن يتمكن من ابطاله ضمنا اذ يلزم من ازالته ازالة الرق كما لو اعتق احد الشريكين
نصيب صاحبه قصدا لا يصح لكونه تصرفا فيما لا يملكه ولكن لو اعتق نصيبه يتعدى الى نصيب صاحبه ضمنا
وعندهما هو اثبات العتق وازالة الرق قصدا ولهذا لا يتجزى العتق عندهما لعدم تجزي الرق ويتجزى
عنده لتجزي الملك على ما عرف ولهذا اي لاجل ان التحرير ازالة الرق يختص التحرير بالمرقوق فيستدعي كماله
اي فيقتضي التحرير المطلق كمال الرق وقد تحقق اي كمال الرق فيه اي في المكاتب فيتناوله تحرير الرقبة المذكورة في
قوله تعالى فتحرير رقبة فيجزي عن الكفارة دون اسم المملوك اي لم يتناول المكاتب اسم المملوك فلا يعتق بقوله
كل مملوك لي حر لقصور الملك فيه لما ذكرنا وفي المدبر وام الولد ينعكس الحكم يعني لا يتناولهما تحرير الرقبة فلا
يجزي تحريرهما عن الكفارة ويتناولهما اسم المملوك فيعتقان في قوله كل مملوك لي حر وانما كان كذلك لانعكاس
العلة وهي ان الرق فيهما ناقص والملك كامل وفي المكاتب الرق كامل والملك ناقص فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب

اذا الحكم يترتب على العلة فينعكس بانعكاسها قوله والثاني اي النوع الثاني من نوعي ما يترك فيه الحقيقة
بدلالة اللفظ في نفسه وهو عكس النوع الاول وهو ان يكون اللفظ منبئا عن النقصان والتبعية بحسب
ماخذ الاشتقاق وفي بعض مسماه كال فعند الاطلاق لا يتناول الفرد الكامل كالو حلف لا ياكل فاكهة
فانه يحنث باكل المشمش والتفاح بالاتفاق ولا يحنث باكل القثاء والخيار بالاتفاق واختلفوا في
اكل الرطب والعنب والرمان فعند ابي حنيفة لا يحنث وعندهما يحنث لهما ان معنى التفكه موجود
فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها من الفواكه فيكون كاملة في معنى التفكه
فيتناوله مطلق اسم الفاكهة ولهذا افردت بالذكر في القران تخصيصا وتعظيما في قوله تعالى فيهما فاكهة
ونخل ورمان كما افرد جبريل بعد دخوله في الملائكة تعظيما له والصلوة الوسطى بعد دخولها في الصلوات
فلا يدل على خروجها من جملة الفواكه ولابي حنيفة ان الفاكهة اسم لما يتفكه اي يتنعم به زيادة على الغذاء
الاصلي قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زايد على الغذاء الذي يقع به القوام
والبقاء والرطب والعنب والرمان كل واحد منها صالح للغذاء والدواء والتنعم ايضا فيكون هذه الزيادة
موجبة لنقصان معنى التفكه لعدم التخصيص بالتفكه فلا يتناولها اسم الفاكهة عند الاطلاق والذي يؤيد
هذا قوله تعالى فيها فاكهة ونخل ورمان وقوله وقضبا وزيتونا ونخلا وحدايق غلبا وفاكهة وابا فعطف
الفاكهة عليها مرة وعطفها على الفاكهة اخرى والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في مواضع المنة ولا
يليق بالحكيم ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فان الناس كانوا
لا يتفكهون بها وتغير العرف في زمانهما فافتى كل بحسب ما شاهده في زمانه وفي عرفنا يحنث في يمينه بالاتفاق
وفي المحيط العبرة للعرف فيدخل تحته ما فيه عرف وما لا فلا هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى فيحنث عنده
ايضا لان فيه تشديدا عليه وكذا لو حلف لا ياكل اداما ولا نية له لا يحنث باكل اللحم والبيض والجبن عند ابي حنيفة
وهو رواية عن ابي يوسف لان الادام ما يوكل تبعا للخبز والتبعية في الاختلاط مع الخبز حقيقة ليكون الادام
قايما به وفي عدم اكله على الانفراد واللحم وما يضاهيه يوكل وحده فلم يكن اداما مطلقا فلا يتناوله
الاسم عند الاطلاق الا ان ينويه فيعمل بنيته لان فيه تشديدا عليه وعندهما الادام من الموادمة وهي الموافقة
قال عليه السلام سيد ادام اهل الجنة اللحم روي ان صاحب الروم كتب الى معاوية ان ابعث الي شر ادام على
يد شر رجل فبعث اليه الجبن على يد رجل يسكن في بيوت اصهاره ولو لم يكن الجبن اداما لما بعث الله

قال عليه السلام للمغيرة بن شعبة حين خطب امراة لو نظرت اليها فانه احرى ان يودم بينكما اي يحصل به الموافقة فما يوكل مع الخبز غالبا كاللحم والبيض والجبن موافق له فيكون اداما وقدم

لانه

لانه كان من ارباب اللسان الجواب عن الحديث انه لا يدل على المقصود لانه يقال النبي سيد العرب والعجم
وان لم يكن من العجم وحديث معاوية يقتضي ان يكون معنى الادام قاصرا في الجبن ولهذا جعله شر
ادام فلا يتناوله اللفظ عند الاطلاق الا بالنية والصريح اسم لكلام مكشوف المراد
الى قوله وحكم الكناية لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع في بيان الصريح والكناية
الصريح لغة الخالص المكشوف يقال لبن صريح اي خالص غير مشوب بالماء ويقال صرح بكذا اذا اظهره
بابلغ ما امكنه من العبارة ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية وفي الاصطلاح
قريب من مدلوله اللغوي وهو اسم مكشوف المراد كشفا تاما بكثرة الاستعمال وهو الاحتراز عن الظاهر
والنص فان ظهور الظاهر ليس بتام وازدياد ظهور النص بمعنى في المتكلم لا بكثرة الاستعمال حقيقة كان
كبعت واشتريت او مجازا اي متعارفا كوضع القدم وشرب ماء الفرات فان المجاز قبل ان يصير
متعارفا كناية وحكمه اي حكم الصريح ثبوت موجبه من غير حاجة الى عزيمة اي نية لتعلق الحكم به
بالكلام وقيامه مقام معناه بكثرة استعماله فيه فاذا اضاف الطلاق والعتاق الى محل فباي
وجه اضافهما من نداء او وصف يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او حررتك او انت حر يكون
ايقاعا نوى او لم ينو ولهذا لو جرى بلسانه انت طالق من غير قصد او اراد ان يسبح او ينادي
يا زينب فجرى على لسانه يا طالق يقع الطلاق ولو اراد صرف كلامه الى ما يحتمله فله ذلك فيما بينه
وبين الله تعالى ولكن لا يصدقه القاضي للتهمة فعلى هذا قلنا يجوز التيمم قبل الوقت ويجوز به اداء
فرضين او اكثر لان قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم صريح في حصول الطهارة بالتيمم فاذا حصلت
الطهارة به كحصولها بالوضوء فيكون حكمه كحكم الوضوء ما دام شرطه موجودا بدليل قوله عليه السلام التراب
طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فهو حجة على الشافعي بان التيمم ليس بطهارة حقيقة
لان التراب غير مزيل للحدث بل هو ساتر للحدث في احد الوجهين حتى يباح الصلوة مع قيام الحدث
لعدم المزيل ولهذا لو راى الماء بعد التيمم يصير محدثا فلو لم يكن الحدث قايما لما صار محدثا الا بحدث
جديد كما لو توضا وفي الوجه الاخر له طهارة ولكنها طهارة ضرورية ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عن الوضوء
حتى لا يجوز اداء الفرضين لان الضرورة اندفعت باداء الفرض ثم يتجدد الضرورة لاداء فرض اخر فلا بد
من تجديده ولا يجوز التيمم قبل الوقت لعدم الضرورة قبله اذ الخطاب بالاداء انما يتوجه بعد دخول الوقت

فلا ضرورة قبله ولا يجوز التيمم بغير طلب فان الضرورة لا تتحقق الا بالعجز بعد الطلب ولا يجوز ايضا الا لخوف
فوت الزمن او لمرض يخاف منه تلف نفس او عضو من اعضائه لعدم الضرورة بدون هذه الاشياء وتحققها
معها   وحكم الكناية الى قوله ثم الاصل في الكلام   انما ذكر حكم الكناية قبل ان يذكر تعريفها
لانه اكتفى عنه بذكر تعريف الصريح فانه يعرف تعريف الكناية لا بها ضد له ثم الكناية في اللغة ماخوذة من
من كنى يكنو اذا استتر قال الشاعر اني لاكنو عن قذور بغيرها ومنه النكاية مقلوبة عنها لبعض الحوادث
الخفية والكنز الكمة المستنبطة في قلوبهم المراة والنيل الجاع لحنانه عن الاعين والكن للموضع المعد
للاخفاء وفي الاصطلاح عبارة عما استتر المراد منه لتردده بين امرين او اكثر ولم يكثر استعماله في
امر وهي قد تكون حقيقة كالضمائر وقد يكون مجازا قبل ان يصير متعارفا وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا
بالنية او ما يقوم مقامها وهو دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق لكونها مستترة المراد فكان في ثبوت
المراد بها تردد فلم يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بدليل يتصل بها من النية او دلالة الحال
لان النية لتعيين بعض ما يحتمله اللفظ وكذا دلالة الحال قرينة مرجحة لبعض ما اريد منه قوله وسمى البائن
والحرام هذا اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر وتقريره من وجهين الاول ان الفقهاء سموا الالفاظ التي
لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كانت باين او بتة او بتلة وامثالها كنايات مع ان الالفاظ معلومة المعاني
غير مستترة على السامع اذ كل من يعلم العربية يعلم معنى البائن والحرام فلا يصدق عليها حد الكناية
وهو استتار المراد فلم سموها كنايات والثاني ان الكناية انما تعمل على المكنى عنه فلو كانت هذه الالفاظ
كنايات عن الطلاق لوجب ان يقع بها الطلاق الرجعي كما لو صرح به تقرير الجواب انه انما يلزم ما ذكرتم ان
لو كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة وليس كذلك فانهم انما سموها كنايات بطريق المجاز
باعتبار ان الابهام ليس في معانيها بل الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وهو المحل الذي يظهر اثرها
فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة وهي لا بد لها من محل ومحلها الوصلة وهي متنوعة قد تكون بالنكاح
وقد تكون بغيره فلا يعلم اي محل اراد بذلك الاحتمال انه اراد البينونة من جهة الخيرات او من جهة النكاح او
غيرها فلهذا الابهام شابهت الكنايات فسميت اي هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكنايات مجازا ولهذا
الابهام احتيج الى النية او دلالة الحال فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات
هذه الالفاظ وهي البينونة عن وصلة النكاح ويكون اللفظ عاملا بنفسه من غير ان يجعل عبارة عن صريح

الطلاق وكناية عنه حقيقة فيقع بها الطلاق البائن على اصلنا واما على اصل الشافعي فهي كنايات حقيقة
لان الواقع بها رجعي عنده قوله الا في قوله اعتدي يحتمل ان يكون هذا استثناء من قوله فسميت بذلك مجازا
الا في هذه الالفاظ الثلثة فانها كنايات على سبيل الحقيقة او يكون استثناء من قوله فوجب العمل بموجباتها
من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اي الا في هذه الالفاظ الثلثة فانها جعلت كناية عن الصريح حقيقة
لا انها عاملة بموجباتها وذلك لان حقيقة الاعتداد لا ينبئ عن قطع النكاح اذ لا اثر للحسيات في ذلك
فلا يمكن جعله عاملا بنفسه لكن الاعتداد يحتمل وجوها لجواز ان يراد به الامر بعد نعم الله او نعم الزوج
ويحتمل انه يراد به عد الاقراء فاذا زال الابهام وتعين المراد وجب الطلاق عليه ضرورة صحة الامر بالعد
والاستبراء اقتضاء والطلاق معقب للرجعة فيكون رجعيا ولا يقع اكثر من واحد وان نوى وقبل الدخول
لا يمكن اثبات الطلاق اقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضي ولا وجود للمقتضي ههنا وهو الاعتداد
لعدم العدة قبل الدخول اجماعا فانعدم معنى الاقتضاء فجعل مستعارا محضا عن الطلاق باعتبار
ان الطلاق سبب لوجوب العدة غالبا لان الغالب انه يكون بعد الدخول فاستعير الحكم وهو الاعتداد
لسببه وهو الطلاق فلذلك كان رجعيا ولا يرد عليه انه لا يجوز استعارة المسبب للسبب فكيف جوزتم
ههنا لانه قد يراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحل فان الطلاق علة لوجوب العدة شرعا
كالنكاح للحل لكن سمي سببا وهو في الحقيقة علة مجازا واليه الاشارة في قوله فاستعير الحكم لسببه
ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذ الحكم يذكر بمقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب ولا يلزم
عليه انه لو كان علة لما تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها فدل على انه سبب حقيقة لا علة لان ذلك لفوات
الشرط وهو الدخول وقيل استعارة المسبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به فيجوز الاستعارة
من الطرفين كما في العلة والمعلول قال الله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا اذ الخمر لا تعصر باعتبار ان الخمر
مختص بالعنب اذ هي عبارة عن النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد فكذا العدة مختصة بالطلاق
في حال حيوة الزوج نظرا الى الاصل فلا يرد الطلاق قبل الدخول اذ النكاح موضوع للدخول فكان الطلاق
قبله على خلاف الاصل ولا يرد ايضا وجوب العدة بالوطي بالشبهة بدون الطلاق لان الوطي
بالشبهة عارض قيل لا يصح ان يجعل اعتدي مستعارا عن الطلاق لانه لا يخلو اما ان يجعل مستعارا
عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي لا يجوز الثلثة الاول للاختلاف في الصيغة لان اعتدي

لابد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة

صيغة امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن كونهما امرا والثالث وان كان فعلا لكنه ليس بامر ولا
بد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة الا يرى الى قوله وهبتك ابنتي منك وقوله زوجتك ابنتي منك وقوله
انت حرة وانت طالق كيف تطابقا وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع به طلاق وان نوى ما لم
تطلق نفسها اجيب بانا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة انه يقع الطلاق
بقوله كوني طالقا وهذه صيغة امر فيكون مطابقا لقوله اعتدي والاظهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك
فاكتفى بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه فكان من باب الاضمار وهو نوع من المجاز وهو كناية قبل صيرورته متعارفا
وكذلك استبرئي رحمك بمنزلة قوله اعتدي لانه طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج
بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله مستعارا محضا
كما مر في اعتدي وقد جاءت السنة مؤيدة لهذا المعنى فانه عم قال لسودة اعتدي ثم راجعها وذلك حين
دخل النبي صم وهي تبكي على من قتل من اقاربها من الكفار يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلعم
ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعايشة
وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها واذا ثبت ذلك في قوله اعتدي يثبت في قوله استبرئي
بدلالة النص لانه في معناه دون ساير الفاظ الكنايات فتوكسه وكذا انت واحدة يعني ان قوله انت واحدة بمنزلة
قوله اعتدي حتى انه كناية على سبيل الحقيقة وانه يقع به طلاق رجعي وانه غير عامل بموجبه لان الوحدة لا
تنبئ عن الطلاق لكنها تحتمل كونها نعتا للمراة اي انت واحدة عند قومك او منفردة لي ليس لي معك غيرك او انت
واحدة النساء في الجمال والحسن والكمال ويحتمل كونها نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه كقوله اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فيكون التقدير انت طالق تطليقة واحدة او انت ذات تطليقة
واحدة فاذا احتمل الطلاق وغيره يحتاج الى النية فاذا زال الابهام بنية الطلاق صار كانه قال انت طالق تطليقة
واحدة فيقع بها الطلاق الرجعي اذ هو قايم مقام صريح الطلاق لا عامل بموجبه اذ موجبها لا ينبئ عن قطع
وصلة النكاح فضلا عن صفة كونها رجعية ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ وهو الصحيح
لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وقال بعض المشايخ انما يقع الطلاق بقوله انت واحدة اذا نصبها
ليكون صفة للطلقة اما اذا رفعها فلا يقع حينئذ لانها تكون صفة لشخص المراة وان اسكن ولم يعرف نية
اختلف المشايخ

ثم الاصل في الكلام الى قوله باب معرفة وجوه الوقوف

في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام وابراز ما في الباطن للمخاطب والصريح هو الابلغ في هذا المقصود
فاما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه والتردد فيما هو المقصود ولهذا تتوقف على النية فلا يلتفت
اليها الا عند الضرورة وهي عدم الصريح وظهر هذا التفاوت في هو التفاوت الثابت بين الصريح والكناية
بالاصالة وعدمها فيما يندرئ بالشبهات فلا عجب بالكنايات ما يسقط بالشبهات كالحدود والقصاص
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة اي الحد كالقذف وشرب الخمر والزنا ما لم يذكر
اللفظ الصريح لا يستوجبها اي لا يستوجب العقوبة حتى لو قال لامراة جامعتك فلانة جماعا حراما او
قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يحد لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو قذف انسان انسانا
بالزنا فقال رجل ثالث للقاذف صدقت لا يحد المصدق لانه لم يصرح بالزنا لاحتمال التصديق وجوها
مختلفة فكانه كالمحتمل التصديق بالزنا يحتمل ان يراد كنت صادقا فيما مضى فلم كذبت الان بنسبة الزنا
اليه وتكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء
ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته الى الزنا ولهذا اوجب زفر رحمه الله الحد
لكن نقول الظاهر لا يكفي لايجاب الحد وكذا لو قال ما انا بزان ولا امي زانية تريد به التعريض بالمخاطب
لم يحد المعرض خلافا لمالك رح لانه ليس بتصريح في النسبة الى الزنا بخلاف قوله هو كما قلت يعني لو قال للقاذف
بعد ما قذف انسانا هو كما قلت حيث يحد مع انه تعريض في ذلك لان الكاف للتشبيه وله عموم في المحل
الذي يحتمل العموم كما قلنا في قول علي كرم الله وجهه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا انه مجرى على العموم فكذا هذا لانه حصل في محل يحتمل العموم فكان نسبته الى الزنا قطعا بمنزلة كلام
القاذف الاول اذ موجب العام قطعي عندنا والاولى ان يقال في الفرق بين التعريضين ان الكرماني في الباب
ان يحد صدقت كصريح القذف بالزنا لكنه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للقاذف دون المقذوف
واذا لم يتصل به لا يكون قذفا وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد لا يثبت بالمقتضى لانه ضروري
بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل بالمقذوف لان كلمة هو اخبار عنه على سبيل الغايبة كانت في المخاطبة
وتعيين المقذوف لرجوع الضمير اليه بدلالة الحال وانما قيد بقوله لان كاف التشبيه له عموم فيما يقبله
احترازا عن محل لا يقبل العموم كما ذكرنا في قول عايشة لو سارق امواتنا كسارق احيائنا لا يمكن
القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة بينهما في امور كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الاخرة فلا يقطع

النباش وكذا لو قال لعبده انت كالحر لم يعتق لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات
وغير ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء

باب معرفة وجوه الوقوف

الى قوله بيانها قوله تعالى لما فرغ من بيان اقسام القسم الثالث الذي في وجوه الاستعمال
شرع في بيان اقسام القسم الرابع الذي في وجوه الاستدلال فقال باب معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم
اي باب معرفة طرق وقوف السامع على مراد المتكلم من الاحكام الثابتة بنظم الكلام ومعناه وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه ووجه الحصر فيها ان الاستدلال على الحكم
اما ان يكون باللفظ او بالمعنى فان كان باللفظ فان كان مسوقا له فهو العبارة او لم يكن فهو الاشارة
وان كان بالمعنى فان كان مفهوما لغة فهو الدلالة او شرعا او عقلا فهو الاقتضاء. اما الاول وهو العبارة فما
سيق الكلام له واريد به قصدا الضمير في له راجع الى ما وفي به الى الكلام وتعرض بقوله سيق الكلام له لجانب
اللفظ وبقوله اريد به لجانب المعنى وههنا بحث دقيق وهو ان المذكور والاستدلال بعبارة النص فاما
ان اراد بقوله الاول الاستدلال بعبارة النص او نفس عبارة النص لا جائز ان يراد به الاستدلال بالعبارة
فانه فعل المستدل والتعريف المذكور غير صادق عليه ولا جائز ان يراد نفس العبارة لعدم مطابقة التعريف
عليه ايضا فان ما سيق الكلام له واريد به هو الثابت بالعبارة لا نفس العبارة فكانه تسامح واطلق
العبارة على ما هو ثابت بها اطلاقا للدال على المدلول والدليل على ان المراد به الثابت بالعبارة ما ذكره
في الاشارة ما ثبت بنظمه فهذا هو الثابت بالاشارة لا نفس الاشارة وانما سميت عبارة لان
المستدل يعبر من النظم الى المعنى عكس المتكلم فانه من المعنى الى النظم والاشارة ما ثبت بنظمه اي بنظم الكلام
وتركيبه مثل الاول وهو العبارة في انه ثابت بنظم الكلام الا انه اي لكن بينهما فرق وهو ان ذكر الثابت
في الاشارة غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له وفي العبارة مقصود منه وسيق له وسميت اشارة
لانه لا يفهم بنفس الكلام من غير تامل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر فان الظاهر وان كان غير مسوق له
الكلام كالاشارة الا انه يفهم بنفس السماع ولكن الفرق بين عبارة النص وبين النص فيه عسر فان كل واحد
منهما سيق الكلام له فيصدق تعريف احدهما على الآخر والاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود فالتمييز
بينهما بالاعتبار وهو ان النص تصرف في الكلام من جهة المتكلم وفي العبارة ايضا تصرف في النظم لكن من جهة
المستدل فالتغاير بالاعتبار كاف للفرق بينهما والذي ذكر في الفرق بينهما بان النص من اقسام النظم والعبارة

من اقسام المعنى ليس بصحيح لان عبارة النص ايضا اعتبر فيه نظم الكلام مع المعنى وذكر صاحب التنقيح
فيه ههنا بحثا لطيفا وهو ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى تمام ما
وضع له او جزؤه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة يعني تمام ما وضع له
او جزؤه او لازمه ان لم يكن مسوقا له وذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاح المشايخ ان يكون
ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق
الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم سيق
لايجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان
الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا
اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت
بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات
على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد
لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له
متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال
الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء واذا قالت المراة للزوج نكحت
على امراة فطلقتها فقال ارضاءها كل امراة لي طالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع
نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق الاخرى وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المراة وايضا
الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى
اجزائه واللوازم وانما قيد باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول
اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة المعلول
على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا واما المثبت للمعلول
فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص

كلام التنقيح

المثبت للعلة ولا حسن اذ يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول الى هاهنا انتهى كلام صاحب التنقيح
ولكن يرد على ماذكره صاحب التنقيح اشياء نذكر بعضها منها انه حينئذ لا يبقى فرق بين عبارة النص
ودلالته وكذا بين اشارة النص ودلالته وذلك لان دلالة النص ايضا اما ان يدل عليه النص بالتضمن
او الالتزام اذ ليس بمطابقة فتعين احد الباقيين فان كان معها سوق يشكل بالعبارة وان لم يكن معها
سوق يشكل بالاشارة على قود كلامه فانه ذكر ان العبارة والاشارة يجوز ان يكون ما وضع له او بعضه
او لازمه فكذا دلالة النص فلا يخلو عن احدى الدلالتين يوضحه ان التافيف موضوع لكلام معلوم
والاذى المفهوم منه اما جزؤه او لازمه والا لم يفهم منه لعدم الدلالات الثلث على ذلك التقدير
لكن يفهم منه فان كان سوق الكلام لحرمة الاذى فيكون حرمة مطلق الايذاء باي شيء كان بالضرب او الشتم
او الحبس ثابتا بالعبارة وان كان سوق الكلام لحرمة هذا الكلام وفهم منه الاذى لغة يكون ثابتا بالاشارة
لدلالة اللفظ على جزئه او لازمه الخارجي والمشايخ قد فرقوا بين الاشارة والدلالة بان الاول مفهوم من
النظم والثانية من المعنى ومنها ان قوله اذا قال لامرأته ارضاء لها كل امرأة لي طالق ان هذا الكلام
عبارة في جزء الموضوع له لانه سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي هذه المرأة فيكون
عبارة فيه واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل والمذهب بانه تطلق الكل فعلى هذا اقدر جحوا الاشارة على
العبارة وليس كذلك فان العبارة راجحة على الاشارة ومنها ان قوله المعلول لا دلالة له على العلة ان اراد
بالعلة مطلقها فلا نسلم عدم دلالة المعلول عليها فان المعلول لا بد له من علة ما وان اراد دلالة
على علة بعينها فمسلم وهو قد اطلق القول فيه نظير العبارة والاشارة من المحسوسات ان من نظر
الى شيء يقابله قصدا اوراه ورأى مع ذلك باطراف عينيه يمنة ويسرة ما لا يقصده فما هو المقصود
بالنظر هو بمنزلة العبارة وما وقع عليه بصره من غير قصده وهو بمنزلة الاشارة لانه مرئي تبعا لا قصدا
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل منهما ثابت بنفس النظم الا ان
الاول وهو العبارة احق بالقبول والعمل عند التعارض من الاشارة لان الاول مقصود بسوق الكلام
والثاني غير مقصود والمراد بالتعارض هاهنا صورته اذ حقيقة التعارض الذي يبنى على المساواة
لا يتصور بين المقصود وغيره مثال تعارضهما قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل
ودين قيل وما نقصان دينهن فقال احداهن تقعد في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي

سيق

سيق الكلام لبيان نقصان عقلهن ودينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي
وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
ايام وهذا عبارة لانه سيق الكلام لبيان اقل مدة الحيض واكثره فيترجح على الحديث الاول الذي
هو اشارة
بيانهما قوله تعالى الى قوله ومن ذلك قوله تعالى بيانهما
اي بيان العبارة والاشارة في النصوص قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم فالاية سيقت لبيان استحقاقهم سهما من الغنيمة لانها نزلت لبيان هذا الحكم
على سبيل التفسير والترجمة لما سبق من اول الاية وهو قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فيكون
عبارة فيه وفيه اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار عما خلفوا بمكة لاستيلائهم عليها فان الله تعالى
سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عنه
لان الفقير ضد الغني والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت يده منه فان المكاتب ليس بغني
ان حقيقي وان كان في يده اموال كثيرة حتى لا يجب عليه الزكوة وابن السبيل غني حقيقة وان بعدت
يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزكوة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته فدل على
ان استيلاء الكفار سبب لزوال الملك ومما يؤكد هذا ويؤيده قوله عليه السلام هل ترك عقيل لنا من دار
قاله حين دخل مكة فقيل له الا تنزل دارك ومن ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن عبارة
في ايجاب نفقة الزوجات على الازواج لانه سيق الكلام لاجله وفيه اشارة الى ان النسب الى
الآباء لان الولد نسب الى الاب باللام وانه يوجب الاختصاص فدل على انه احق بالولد نسبا
فتظهر فايدته في الامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام
فان الابن قرشي اذا كان ابوه قرشيا وان كانت امه حبشية وفيه ايضا اشارة الى ان للاب حق التملك
في مال الابن عند الحاجة وفي نفسه لان النسبة بلام الملك يقتضي كمال اختصاص نفس الولد وماله بابيه
على قدر الامكان ونفس الابن وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له بيع ولده والتصرف في ماله بغير
رضاه ويجوز تصرف الولد في مال نفسه ووطئ جاريته فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في نفسه وماله
ثبت له حق التملك في ماله عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبتنى على ثبوت حق التملك له مسائل
منها انه لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها حرام علي ومنها انه لا يجب العقر بوطئها

لثبوت الملك قبل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت النسب
ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند الحاجة لا يواخذ
بالضمان وفيه اشارة ايضا الى ان الاب لا يعاقب بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه
ولو قذفه بالزنا لا يحد ولا يحبس في دينه لان الولد نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة
بسببه كالمالك لا يعاقب بمملوكه وفيه اشارة ايضا الى ان الاب منفرد بتحمل نفقة الولد
لا يشاركه فيه احد لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها على المولى من غير مشاركة احد لاختصاصه
بنسبة الملك اليه وهذا في الابن الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن والبنت البالغة
يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في رواية الحسن عن ابي حنيفة لانه اجتمعت للاب
في الصغير الولاية والمؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية
فتشاركه الام ولكن في ظاهر الرواية كل النفقة على الاب بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير
والكبير وفيه اشارة الى ان الاب اذا كان غنيا والابن معسرا لم يشارك الولد احد في نفقة ابيه للنسبة اليه
بلام الملك تعليلا لجميع ما سبق وفيه ايضا اشارة الى ان استيجار الام على الارضاع حال قيام النكاح لا يجوز
لان الارضاع مستحق عليها بقوله والوالدات يرضعن اولادهن وهذا خبر فيكون اكد من الامر في الايجاب فلا
يجوز لها اخذ الاجرة على فعل واجب عليها وفي جعله اشارة لاثبات هذا الحكم نظر لانه لم يثبت باشارة النص
المذكور بل انما يثبت بدليل منفصل وهو قوله والوالدات يرضعن اولادهن ولهذا استدركه بقوله او
لانه تعالى اوجب نفقتها عليه باعتبار عمل الارضاع فلا تستوجب الاجر ثانيا كيلا يلزم ايجاب بدلين
على عمل واحد ولهذا جاز استيجارها بعد انقضاء العدة لعدم وجوب النفقة عليه فلا يلزم المحذور
المذكور وفيه اشارة ايضا الى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير بالكيل والوزن وانما يعتبر فيه المعروف
كما هو مذهب ابي حنيفة لان الله تعالى قال وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والرزق ليس بمقدر بل المعتبر فيه
المعروف وهو قدر الكفاية بدليل قوله عليه السلام لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف قيل المراد من
قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من موجبات النكاح
الا يرى انه ذكر الاجرة في حق المطلقات فقال فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة

فضل

١١٢ فضل طعام وكسوة يحتاج اليه المرضع في حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح فعلى هذا
لا يكون في الاية اشارة الى اجرة الظئر تستغني عن التقدير اذ المنكوحة لا يجوز استيجارها وقيل المراد
بقوله والوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة الرضاع
لا نفقة النكاح فعلى هذا التاويل يكون في الاية اشارة الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من
غير وصف كما قاله ابو حنيفة لان الاية حينئذ سيقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها
اشارة الى ان اجر الرضاع اذا كان طعاما وكسوة لا يحتاج الى البيان لان هذه الجهالة لا تفضي
الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر في العادة كفايتها من الطعام لعود المنفعة الى الولد وكذا لا
يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم في حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة وذكر في التاويلات
انه لا بد من اعلام جنس الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تكسى كسوة الاهل وتطعم طعامهم
وكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضي الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله وفي قوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة لغير الولاد ايضا كالاخوة والعمومة والخؤولة كما تستحق بالولادة
حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذي رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا
ذوي حاجة عندنا وقال الشافعي لا تجب النفقة لغير الولاد كنفقة الاخ لا تجب على اخيه وقال ابن ابي ليلى
يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم استدلالا بظاهر قوله وعلى الوارث مثل ذلك ولكنا نقول
لفظ الوارث بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما لكونه اسم جنس محلى بالالف واللام لغير العهد فيكون
عاما فيتناول كل من يسمى وارثا لكن شرط كونه ذا رحم محرما بقراءة ابن مسعود وعلى الوارث
ذي الرحم المحرم مثل ذلك فخصص العام وهذه القراءة ان كانت مشهورة فقد يجوز تخصيص العام به ابتداء
وان كانت غير مشهورة فيجوز التخصيص به ايضا ثانيا لانه عام خص عنه البعض فان ابن العم الموسر
لا يجب عليه النفقة مع انه داخل تحت العموم فقد خص عنه اجماعا فصار ظنيا فجاز تخصيصه بخبر الواحد
وهذا ليس من قبيل حمل المطلق على المقيد اذ المطلق من قبيل الخاص وهذا عام بل من قبيل تخصيص العام
فاندفع به ما يقال بان حمل المطلق على المقيد لا يجوز عند الاصحاب فكيف حملوه عليه في هذه الاية
وبهذا ظهر ضعف الجواب عن هذا الاشكال بما قيل ان المطلق والمقيد اذا وردا في حادثة في حكم واحد
يحمل المطلق على المقيد اذا لم يكونا في الاسباب وقد قال [illegible] وزيد انا المراد بقوله وعلى الوارث وارث الولد

معنى على وارث الولد مثل ذلك الواجب الذي على الاب من الكسوة والنفقة فهو معطوف على قوله وعلى المولود له
فتناول الولاد وغيره والمعنى فيه ان القرابة القريبة يعصر وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وفي
اشارة ايضا الى ان النفقة مقدرة بقدر الارث على الاقارب سوى الوالد وترتيب الحكم على الاسم المشتق
من معنى يدل على ان موضع الاشتقاق علة لوجوب الحكم المضاف الى الاسم كما في السارق والزاني فيكون
الارث علة لوجوب هذه النفقة اذ الحكم يثبت بقدر العلة اذ الغرم بالغنم حتى لا يجب النفقة في
غير الولاد فان نفقة الوالدين على الاولاد لا تكون باعتبار ميراثها حتى يجب نفقتها وان كانا كافرين وان
المعتبر فيما بين الاولاد والابوين نفس الولاد دون الارث حتى قلنا في اصح الروايتين ان المعسر اذا كان
له ابن وبنت وهما موسران كانت نفقته عليهما لا بقدر الميراث وهو الثلث والثلثان لاعتبار الولاد
دون قدر الوراثة فان قيل هذا الحكم وهو وجوب النفقة على الوارث معلوم بالعبارة لان الكلام سيق
لاجله فان قوله وعلى الوارث معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فيكون مشاركا معه
في الحكم والاول عبارة في ايجاب النفقة فكذا الثاني فكيف سماه اشارة قلنا سلمنا ان سوق الكلام لايجاب
النفقة لكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان ماخذ الاشتقاق علة فيكون بهذا الاعتبار اشارة قوله وكذلك
قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا عبارة في بيان منة الوالدة على الولد لان اول الاية وهو قوله تعالى
ووصينا الانسان بوالديه حسنا حملته امه كرها ووضعته كرها يدل على ان سوق الكلام لذلك
وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه قد ثبت ان مدة الفصال حولان لقوله تعالى وفصاله
في عامين فيبقى للحمل ستة اشهر ولهذا خفي ذلك على اكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنه حتى استدل
بهذه الاية حين اختلفت الصحابة فيه فقد روي ان رجلا تزوج امراة فاتت بولد لستة اشهر
فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال ابن عباس رضي الله عنه اما انها لو خاصمتكم بالقران لخصمتكم قال الله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ عنها الحد
واليه اشار المصنف على ما خرجه حبر الامة يعني به ابن عباس رضي الله عنه فانه الحبر البحر ترجمان
القران قوله وكذا قوله تعالى فالان باشروهن عبارة في اباحة هذه الامور اي اباحة الاكل
والشرب والجماع في جميع الليل ونسخ ما قبله من التحريم فانه في ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى
العشاء الاخرة او رقد حرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من الغد وكان

وقد روي

ذكر

115

ذلك صوما فنسخ ذلك بهذه الاية وفيه اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم لانه قد ابيح له الجماع الى
آخر جزء من الليل فاذا جامع قبيل الصبح يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة وفيه ايضا الى جواز النية
من النهار كما هو مذهبنا فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى انفجار الصبح ثم امر باتمام الصيام
بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وكلمة ثم للتراخي والصوم انما يكون شرعا بالنية والامساك فيصير
النية بعد طلوع الصبح ضرورة لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار والاصل اقتران النية بالعبادة
فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي انه لا يجوز النية من الليل اذ لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل
وقته اذ الليل ليس بوقت للصوم ولكنا جوزناها بقوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل
وهو خبر واحد فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز عملا بالكتاب
والسنة جميعا وانما صارت النية من الليل افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتاهب له
ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الى قوله ومن ذلك قوله عليه السلام
ومن ذلك اي مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما
تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهو بعبارته يدل على ان الواجب احد هذه الاشياء الثلثة
على سبيل التخيير لانه سيق الكلام لاجله بكلمة او الموجبة للتخيير الذي فيه اليسر وباشارته يدل على
انه يشترط تمليك الثوب من الفقير ولا يكفي فيه الاعارة والاباحة وعلى ان الاصل في الاطعام الاباحة
والتمليك ملحق بها في حق تادية الواجب به ايضا فيتادى الواجب باباحة الطعام غداء وعشاء
عندنا وهو مذهب علي رضي الله عنه واليه ذهب ابرهيم وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي وقال الشافعي
لا يتادى بالاباحة بل يشترط فيه التمليك كما في الكسوة لان المقصود سد خلة الفقير واغناؤه وذلك يحصل
بالتمليك دون التمكين كما في صدقة الفطر والزكوة والكسوة ونحن نقول الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم
فمعنى الاطعام حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا لا مالكا فعرفنا ان صحة التكفير يتعلق بفعل يصير هو
مطعما ويصير الغير هو المسكين به طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على ما يقتضيه الكتاب بلا ضرورة
وانما الحق التمليك بالاباحة في حق جواز التكفير لان المقصود سد خلة المسكين والاطعام قضاء حاجة
واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي امر باطن فاقيم الملك مقام قضاء
الحوائج فكان التمليك قضاء الحوائج كلها معنى ومنها الاكل فصار كانه اتى بما هو المنصوص عليه وزيادة فكان

ب س ب

اولي بالجواز وليس هذا جمعًا بين الحقيقة والمجاز وهو الاطعام والتمليك لان الحقيقة مرادة بالعبارة
والتمليك بالدلالة فلا يكون مجازا بخلاف الكسوة فانها لا تتادى بالاباحة بل يشترط فيها التمليك لان التم...
جعل العين كفارة دون المنفعة اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب فوجب كون العين كفارة وذكر بالتمليك
دون الاعارة اذ الاعارة تصرف في منفعة الثوب لا في عينه ولا يجوز الحاق اعارة الثوب بالتمليك لكونها
قاصرة في دفع الحاجة لكونها منتهية قبل حصول المقصود لجواز استرداده بعد ما يلبسه الفقير يوما مع بقاء
حاجته وكانت غير لازمة والاباحة في الطعام لازمة لانه لا يتمكن من الاسترداد بعد الاكل لا يقال الكسوة
بالكسر مصدر ايضا كاللبس بالفتح فقال كساه كسوة بالفتح والكسر ذكره صاحب الكشاف وفي التيسير في قوله تعالى
وكسوتهم ان معناها الالباس وهو مصدر فيكون الفعل منصوبا فلا يتعين كون العين كفارة فكان ينبغي ان يتادى
بالاباحة لانا نقول سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهو انه يأكلوا على ملك المبيح يتم بها
المقصود وهو سد خلة المحتاج ودفع الجوع ولا يمكنه الاسترداد ونقول انه ثبت ذكرنا ان اللفظ مشترك بين
الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا لا يجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كون الالباس مرادا يجوز فلا
يجوز احتياطا ثم المعتبر في اباحة الطعام اكلتان مشبعتان مما يكون معتادا في كل موضع الغدا والعشا
عادة قوله وفيه اشارة ايضا الى ان المساكين صاروا مصارف للكفارة لحوائجهم الى الاطعام والكسوة لان
اسمهم ينبئ عن الحاجة لانه من على صفة تنبئ عنها وهي المسكنة قال الله او مسكينا ذا متربة اي الصقا بالتراب
من الجوع والعري فدل على ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين فكانه اوجب تعالى في الحقيقة
قضاء عشر حاجات فيكون اطعام مسكين واحد في عشرة ايام كاطعام عشرة مساكين في ساعة لتجدد
الحاجة بتجدد كل يوم كالراس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء بخلاف تكرار
الشاهد الواحد شهادته لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل
بتكرار الشهادة فلا يحصل المقصود وفيما نحن فيه المقصود وهو قضاء الحاجة حاصل فافترقا وبه اندفع
ما ذكره الشافعي بان الواجب عليه اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام لا يصير عشرة مساكين
كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء فان قيل قد جوزتم في الكسوة صرف عشرة اثواب الى مسكين
واحد في عشرة ايام مع ان الحاجة الى الثوب لا يتجدد في كل يوم وانما يحتاج اليه في كل ستة اشهر او كما
ذكر فوجب ان لا يجوز قلنا انما يلزم اذا اعتبرت حاجة اللبوس فقط ولكن قد بينا ان الواجب في التكفير

بالثوب

بالثوب التمليك ليصرفه الى حوائجه المتعددة فيكون التمليك قائما مقام قضاء جميع الحوائج كلها صار الثوب
ها هنا تقديرا فتجددت الحاجة وكان ينبغي ان يصح الاداء على هذا في يوم واحد الى مسكين واحد عشرة
اثواب متواترا او في عشر ساعات كما قال بعض مشايخنا غير ان اكثرهم قالوا لا يجوز ذلك لان المعتبر قضاء
الحاجة والحاجة اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجنس الحوائج اذ ما
دونه ساعات غير معلومة واليوم معلوم فكان التقدير به اولى ولان تجدد اليوم قد اقيم مقام تجدد الحاجة
في نظيره وهو الاطعام فكذا في الكسوة قوله ولا يلزم قبض المسكين كسوتين من رجلين هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو انه يقال كان ينبغي ان لا يجوز قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة كما لا يجوز قبضهما من رجل واحد
في ساعة واحدة لوجود الجامع وهو ان بكل واحد منهما حصل قضاء حاجة فلم تجز الاخرى الا بعد تجدد زمان
الحاجة وهو اليوم سواء من رجلين او من واحد فتقرير الجواب ان كل واحد من الرجلين في حق صاحبه في حكم العدم
لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدي الا كسوة واحدة اذ كل واحد منهما مكلف بفعله لا بفعل غيره
فلم يوجد اي لم يكلف بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في ساعة او في يوم لا يعطيه غيره فيها بخلاف
الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق بان يعطيه في ساعتين او يومين على حسب الاختلاف
ومن ذلك قوله علم الى قوله واما دلالة النص   ومن ذلك اي ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة
قوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب الاداء صدقة الفطر يوم العيد
الى الفقير لاغنائه عن السؤال لانه سيق الكلام لاجله وفيه اشارة الى ان صدقة الفطر لا تجب الا على الغني
لان الاغناء لا يتصور الا منه والى ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني اثبات الثابت والى ان
وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسألة في ذلك
اليوم اذا ادى فيه والى ان الواجب يتادى بمطلق المال من غير اشتراط مال بعينه كالحنطة او الشعير
او الزبيب او الدقيق او الدراهم ولهذا يخير بين اداء واحد من هذه الاشياء بغير عينه اذ الاغناء يحصل
بمطلق المال وهذا المعنى اقرب مناسبة بالمتن والى ان الاولى اداؤها قبل الخروج الى المصلى
ليستغني عن المسألة ويحضر المصلى فارغ البال عن قوت العيال غير محتاج الى السؤال واليه اشار في مثل
هذا اليوم الذي هو وقت الاشتغال بالصلوة والى ان الاولى ان يصرفه الى مسكين واحد لانه اتم في الاغناء
من التفريق على المساكين وقد اعتبر الاغناء في الحديث وما كان معنى المنصوص عليه فيه اتم كان اكمل ولهذا قال

مكلف بفعله

ظ الثابت

ابو حنيفة لابي يوسف وان تغنيهم اشانا احب الي ومراده الاغناء عن السؤال لان الاغناء مطلقا ممكن
والجائز الاولى ان يصرفها الى فقراء المسلمين وانجاز صرفها الى فقراء اهل الذمة لان يوم عيد للفقراء من
المسلمين دون اهل الذمة فهذا الحديث وامثاله من جوامع الكلم التي خص بها النبي عليه السلام حيث قال اوتيت
جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد على الاتيان بمثلها وهو ان يكون وجيز اللفظ كثير المعاني و
لا يجوز نقله بالمعنى لانه عليه السلام كان مخصوصا بمثل ذلك النظم لفصاحته فلا يقدر احد على ما كان مخصوصا
به منها قوله عليه السلام الخراج بالضمان والغرم بالغنم والعجماء جبار ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والبينة
على المدعي واليمين على من انكر فقد ثبت بكل منها جملة من المسائل   واما دلالة النص الى قوله ومثلها
في قطاع الطريق   اما دلالة النص اي اما الثابت بدلالة النص فكذا بدليل قوله فيما ثبت بمعنى
النص لغة لانما ثبت بالدلالة غير الدلالة لان الدلالة مصدر فلا يجوز ان يخبر بالثابت فلا بد من زيادة
الثابت حتى جاز حمل ما ثبت عليه واحترز بقوله ما ثبت بمعنى النص لغة عن المقتضى فانه ثبت بمعنى النص
شرعا او عقلا وكذا عن المحذوف بمعنى النص لا بمعناه اذ المحذوف كالمذكور واحترز بقوله لا اجتهادا
عن القياس فان الدلالة غير القياس عند المحققين من مشايخنا كما سيأتي وليس المراد بقوله ما ثبت بمعنى النص لغة
المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي يؤدي اليه معنى اللغة
فيكون بمنزلة معنى المعنى اي بواسطة المعنى الثابت بظاهر النظم كالضرب مثلا فانه اسم لفعل معلوم وهو
استعمال الة التاديب في محل صالح له وهذا المعنى هو الموضوع له لغة وله معنى مقصود يفضي اليه المعنى
اللغوي وهو الايلام الذي هو المقصود وعلى عكسه لو حلف لا يضرب امراته فمد شعرها او خنقها او عضها
في غير حالة الملاعبة يحنث لوجود معنى الضرب وهو الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى
اللغوي لانه لم يوضع له فصار للضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فالثابت بمعنى الايلام
ثابت بدلالة النص وكذا النهي عن التافيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان التافيف اسم لفعل معلوم
لصورته وهو كلمة كراهية عند التضجر والتبرم والسآمة عن شخص وله معنى مقصود لاجله ثبتت الحرمة
وهو الاذى فالثابت به هو الثابت بدلالة النص ومعنى الاذى يفهم منه لغة فان العالم باوضاع اللغة
يفهم باول السماع من غير تامل ان المقصود من حرمة التافيف حرمة الايذاء وان لم يكن مجتهدا
لان الدلالة اللفظية انما اعتبر فيها العلم بالوضع دون الراي ولهذا خرج بهذا القيد القياس
فان

بعض جوامع الكلم

١١٧

فان المعنى في القياس لا يفهمه الا المجتهد لا كل من يعرف اللغة ثم يوقف منه حرمة الضرب والشتم
والقتل فان الايذاء فيها فوق الايذاء في التافيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص
بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سميت دلالة النص وفحواه لا عينه لان النص لم يتناوله لغة
لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان النص
تناوله واليه اشار المصنف بقوله والثابت بها اي بالدلالة كالثابت بهما اي بالعبارة والاشارة
في كونه قطعيا الا عند التعارض فان العبارة والاشارة يقدمان على الدلالة اما ترجيح العبارة على
الدلالة فظاهر واما تقديم الاشارة عليها فلان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم
يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة في الاشارة فترجحت بذلك مثال
تعارضهما ما قال الشافعي ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطأ مع قيام العذر
بقوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة ففي العمد ولا عذر فيه اولى ولكن هذه الدلالة عارضتها اشارة
قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد وذلك لانه
تعالى جعل كل جزاء القتل تاما فرجحنا الاشارة على الدلالة وقوله حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بها دون القياس دليل على ان الثابت بالدلالة كالثابت بالعبارة والاشارة وحاصله ان العلماء قد
اختلفوا في ان الدلالة هل هي عين القياس او غيره فقال بعض المشايخ ان الدلالة قياس جلي لانه اثبات الحكم
في غير المنصوص لمعنى الذي وجد في المنصوص وهذا حد القياس لكنه لا يحتاج الى تامل كثير فيكون قياسا جليا فلا
يخرج بسببه عن اقسام القياس وقال المحققون منهم كفخر الاسلام وشمس الائمة ان الدلالة غير القياس بوجهين
الاول ان الحدود والكفارات تثبت بدلالة النص كما سيأتي ولم تثبت بالقياس فدل على ان الدلالة غيره وهذا
لان الكفارات شرعت ساترة للذنب ماحية للاثم وفيها معنى العقوبة والزجر وكذا الحدود شرعت عقوبة
وجزاء وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للراي في معرفة مقاديرها ومعرفة ما يصلح لازالة الاثام وما يصلح
جزاء ولان الحدود والكفارات مما تندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة والثاني
ان القياس يختص به الفقهاء ولا يفهمه الا المجتهدون لتوقفه على معنى مستنبط مؤثر ملائم وذلك لا يعرف
الا بالاجتهاد واما دلالة النص فلا يختص بالفقهاء بل يتعلق فهمه بمعرفة اللسان فلا يخفى على اهل
اللسان فقيها كان او غيره لانه ان لم يفهم احد او فهم بعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللغة اذ الدلالة

اللفظية انما اعتبر بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى يعلم يقينا انه ما رجم ماعز باعتبار انه ماعز
او صحابي او عربي بل باعتبار انه زنى وهو محصن فيثبت هذا الحكم في غيره بدلالة النص لانه يساويه في
كونه زانيا حال الاحصان لا بالقياس لكونه مفهوما لغة لا استنباطا وكذا وجوب الكفارة على
الاعرابي لا باعتبار كونه اعرابيا بل بالجناية على الصوم بالوقاع متعمدا حيث قال هلكت واهلكت يا رسول
الله فقال له صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا الحديث فاذا وجدت
هذه الجناية من غيره يجب عليه الكفارة بالدلالة وكذا وجوبها اي وجوب الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان
متعمدا ثابت بدلالة النص الذي ورد في الوقاع وذلك لانه انما اوجب الكفارة في الوقاع بعلة كونه جناية
على الصوم بالافساد لكونه مفوتا للامساك عن المفطرات الثلث وهذا الوجوب بطريق العقوبة والمؤثر
في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفعل من جهة وقوعه جناية في هتك حرمة الشهر لا لنفس الوقاع فانه ليس
بجناية بعينه لانه تصرف في بضع مملوك ولهذا لو وجد في غير النهار لا يلزمه شيء فعلى هذا الوجوب مضاف
الى مطلق الافساد والوقاع آلة له اي للافساد ففي الاكل والشرب وجد الافساد ولكن بآلة اخرى فيثبت الحكم
فيها بالطريق الاولى لان الجناية بالاكل والشرب فوق الجناية بالوقاع لان الصبر عنهما اشد والداعية اليهما اكثر
والطبع اليهما اميل فيكون ثبوت الزجر فيهما احرى وحاصله ان معنى الصوم قهر النفس بمنعه عن اقتضاء شهوة
البطن والفرج للاذعان على الاوامر وشهوة الفرج تابعة لشهوة البطن فالمنع من شهوة البطن اشد
فان الانسان قد يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا قليلا فكان الامتناع عن هذه
الشهوة هو الاصل واليه الاشارة في قوله فان الصوم له وجاء فكان احق بشرع الزاجر ولا اعتبار باختلاف
الآلات الجنائية بعد وجودها فان القصاص يجب بالقتل العمد سواء كان بالسيف او بالسكين او غيرهما
واورد عليه بانه كيف يكون هذا دلالة وقد اشتبه على العلماء المجتهدين وجوب الكفارة بالاكل والشرب ومن
شأن الدلالة ان يشترك في فهمها كل من يعرف اللغة وان لم يكن مجتهدا ولا يختص بفهمها بعض دون بعض
وليس لذكرهما هنا اجيب بان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في الاكل
فاما المعنى الذي تعلق به فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال
الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك وان اشتبه الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص
بناء على ان تعلق الحكم بنفس الجناية او بالجناية المقيدة بالوقاع فلا يقدح ذلك في كونه دلالة

اذ الشرط في الدلالة كون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى في غير
المنصوص مما يعرفه اهل اللسان قوله وكذا الناسي في الوقاع اي مما ثبت بدلالة النص
حكم الوطء ناسيا في رمضان فانه لما ثبت كون النسيان عذرا في الاكل والشرب ناسيا لوجود المعنى
الموجب لكونه عذرا وهو كون النسيان مدفوعا عنه خلقة اي واقعا عليه من غير اختياره ومجبولا
عليه طبعا على وجه لا صنع فيه لاحد من العباد فكان سماويا محضا مضافا الى صاحب الحق فصار
عفوا وهذا معنى النسيان لغة يعرفه كل احد فعلمنا به في نظيره اي نظير المنصوص عليه وهو الوقاع فكان
الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف انه معدول به عن القياس فلا يقاس عليه غيره قوله ولئن
غلب وقوعه في الاكل جواب عما يقال الجماع ليس بنظير للاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب
غالب لان وقت اداء الصوم النهار وهو وقت الاكل عادة ووقت الاسباب المفضية الى الاكل من
التصرف في الطعام وغير ذلك والصوم يزيد شهوة الاكل فيحوج الى الاكل فيبتلى الانسان فيه بالنسيان
غالبا وهو ليس بوقت الجماع عادة وللصوم اثر في اضعاف هذه الشهوة فان الصوم وجاء لها
على ما جاء في الحديث فكان النسيان فيه نادرا فلا يلحق بالمنصوص الغالب لانه دونه فلا يجعل عذرا
كالاكل والشرب ناسيا في الصلوة لاتفاق فيها نادرا مع كون الاركان وهيئة المصلي مذكرة تقرير
الجواب ان للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة اليهما ولكن الميل قاصر في حاله لانه لا يغلب البشر
فاما الجماع فقاصر في اسباب الدعوة اليه ولكنه كامل في حاله لان هذه الشهوة عند فرط الشبق يغلب
البشر حتى لا يقدر الصبر عنه عند هيجانها الا نادرا فانه يذهب من قلبه عند غلبته كل شي سواه
وقضاء حاجته فيتساويان فصح الاستدلال   وحد قطاع الطريق على الردء الى قوله
واما المقتضى فزيادة   ومما ثبت بدلالة النص ايجاب حد قطاع الطريق على الردء
اي الصاحب المعين للقطاع وهذا لان قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله بعبارته يدل
على حد قطاع الطريق المباشرين وبدلالته يدل على ان الردء ايضا كالمباشر لان الحد جزاء
المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردءا للبعض حتى لو تشاقوا منهم انحازوا الى الفئة
المنهزمة فيستوي فيه الردء والمباشر ولهذا اشتركوا في استحقاق السهم في الغنيمة وقطع الطريق
عادة يكون هكذا بان يباشر البعض ويترصد البعض للدفع واخذ المال فيحصل قطع الطريق بالكل

ولو اشتغلوا بالقتال لتعذر عليهم اخذ المال وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق فاذا
وجب عليه الحد يجب على ردء لاشتراكهما في المحاربة فيشتركان في الجزاء ومما ثبت بدلالة النص الوارد
في الزنى وجوب حد الزنا باللواطة عند ابي يوسف ومحمد لان الزنا اسم لفعل معلوم وهو قضاء شهوة من قبل
مشتهى خال عن الملك وشبهته بسفح الماء لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا وهذا المعنى موجود في اللواطة
مع الزيادة في الحرمة وسفح الماء اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول بحال واما حرمة الزنا فتزول
بالتزوج واما في سفح الماء فلان فيها اضاعة الماء على وجه لا يتخلق منه الولد اصلا او في الاشتهاء مثله
فيثبت الحكم فيهما بالدلالة وكذا اوجب ابو يوسف ومحمد القصاص بالقتل بالمثقل بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا
بالسيف لانه بعبارته يدل على ان القصاص لا يقام الا بالسيف او لا يجب الا بسبب القتل بالسيف
ولكن المفهوم من السيف لغة انتهاك حرمة النفس بما لا تطيق البنية اي البدن احتماله فيلتحق
الحكم بهذا المعنى في سائر الآلات كالحجر العظيم والخشبة العظيمة والسكين بالدلالة وذلك لان القصاص
وجب عقوبة لما ارتكب من الكبيرة في هتك حرمة النفس بما لا يبقى حيا معه باتلاف الجرح وتمزيق
البنية فوسيلة الى الهلاك فما يكون بغير وسيلة اتم في الجناية وجواب ابي حنيفة عن الفصلين
المذكورين ان المعتبر في باب العقوبة صفة الكمال في السبب الموجب لها لان النقصان من شبهة العدم
فيورث الشبهة في السقوط فلا يجعل الناقص اصلا في السببية والكامل من معنى الجناية في نقض البنية
الا ان بما يكون قابلا في الظاهر بتخريب الجثة وابطال باراقة الدم وافساد طبايع ومزاج الاصل
جميعا حتى تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة على صفة الكمال فان الحيوة
باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التفويت الكامل بافسادهما اصلا في وجوب القصاص فاذا فات
احدهما لا يترتب عليه العقوبة الكاملة حتى لو جرح كله ولعدم الحجر والخشب فمات يجب القصاص
عنده ايضا وفي الحديد يجب القصاص في ظاهر الرواية جرح او لم يجرح وروى الطحاوي عن ابي حنيفة لو ان القصاص
يجب بالجرح باي آلة كانت ولا يجب بدونه باي آلة كانت ولا نسلم ان الجرح على البدن وسيلة بل القصاص
متعلق بالجناية على البدن قصدا بقوله تعالى ان النفس بالنفس اذ المراد بالنفس البدن الجسماني عند المتكلمين
دون الروح المجرد الذي يقول به الحكماء فانه غير قابل للجناية والجناية على البدن لا يتكامل الا بتخريب واراقة
الدم منه فلا بد من اعتبار قال القاضي ابو زيد جعل ابو حنيفة لو سلامة الظاهر شبهة فلم يوجب

يجب وجوب القصاص عند الامام في ظاهر الرواية جرح او لم يجرح

معها

معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرء وما قاله هو الطريق الواضح في تفسير القتل عمدا في العرف
فيكون الفتوى على قولهما وقد ثبت ان النبي صلعم اقتص برضخ الحجر لما رضخ اليهودي راس الجارية فماتت
به ويمكن لابي حنيفة لو انه يقول بانه يحتمل انه يكون قد حصل الجرح بالرضخ فلا يمنع القصاص ثم اشار
الى الجواب عن فصل اللواطة بقوله والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر وذلك لان ولد الزنا هالك حكما
لعدم من يقوم بتربيته وايجاب نفقته عليه اذ لا يمكن ايجاب ذلك على الزاني لعدم ثبوت النسب منه
ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيفضي الى هلاكه ولهذا قرن الله الزنا بالقتل حيث قال
ولا تقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا لو اكره الرجل على الزنا لا يرخص له الاقدام
بخلاف المراة فان النسبة لا تنقطع عنها بالزنى وهذا المعنى هو المؤثر في الزنا وكذا افساد الفراش
واشتباه النسب دون تضييع الماء لان تضييع الماء قاصر في الاثر والحرمة لانه قد يحل بالعزل في الامة
بغير اذنها وفي المنكوحة باذنها وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا يتصور ذلك
في اللواطة وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بسبب الشهوة الداعية اليه من الطرفين فانه يقوم
بالرجل والمراة وكل واحد منهما مايل اليه فكان اسرع حصولا واكثر وجودا فكان احوج الى الزاجر واما
اللواطة فلا يرغب فيها الا الفاعل واما المفعول به ففي طبعه ما يمنعه عنها ما عليه الجبلة السليمة
فنقصت في حالها فلا تكون مساوية للزنا ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر فيما يسقط بالشبهة و
الترجيح بتأكد حرمة اللواطة على الزنا غير مؤثر في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون المعاني المخصوصة
بالزنا من هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كشرب الخمر دون شرب الدم والبول
لوجود دعاء الطبع الى الخمر دون شرب البول وقال الشافعي بوجوب الكفارة تجب بالقتل العمد وباليمين
الغموس بدلالة النص الوارد في القتل الخطاء وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة
الآية وبدلالة النص الوارد في اليمين المنعقدة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية لانه لما اوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر المسقط للجناية فالقتل العمد الذي ليس
فيه عذر اولى لكمال الجناية فيه وكذا لما وجبت في المعقودة باعتبار صيرورتها كاذبة بالحنث مع عدم
كونها في الاصل كذلك فوجوبها في الغموس وهي كاذبة في الاصل اولى قلنا الكفارة متركبة من معنى
العبادة والعقوبة اما كونها عبادة فلانها شرعت مكفرة للذنب ماحية اثره جبرا لما ارتكب

فان الحسنات يذهبن السيئات فلا يتم التكفير الا بما هو قربة ولهذا يتأدى بالصوم ويشترط فيها
النية وفوض اداؤها الى اختيار من عليه ولا يقام كرها كالعقوبات واما كونها عقوبة فلانها
وجبت زاجرة جزاء على ارتكاب المحظور كالحدود دون العبادات الواجبة ابتداء تعظيما لله تعالى ولهذا
سميت كفارة اي ستارة للذنب فيقتضي جناية سابقة لتصير ساترة لها واذا كانت مركبة من
العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة لانه لا يناسبها الا ما يكون كذلك وفق المؤثر
كقتل الخطاء فانه من حيث الصورة رمي الى صيد او كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وقصر
التروي محظور فيصلح سببا له وكذا اليمين المعقودة من حيث انه تعظيم الله مباح بل هو مندوب ولهذا
شرعت في بيعة الرسول ويحلف بها في الخصومات ومن حيث انها تنقلب كذبا عند الحنث محظورة فيصلح
سببا لها ايضا اما القتل العمد محظور محض وكذا اليمين الغموس حرام محض لان الكذب بدون الاستشهاد
بالله حرام فكيف معه ولا يصلحان للكفارة اذ الحرام لا يصلح ساترا للذنب وانما وجبت الكفارة في القتل
بالمثقل مع كونه حراما محضا باعتبار شبهة الخطاء فانه ليس بآلة للقتل والكفارة فيها معنى العبادة
فيحتاط في اثباتها فيجب بشبهة السبب وانما لا تجب الكفارة بقتل المستامن عمدا مع قيام شبهة
السبب فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فانه كافر حربي فظنه محلا يباح قتله [illegible]
مع انه صبي لان الكفارة جزاء الفعل من كل وجه وشبهة الخطاء في المستامن انما هي في محل الفعل لا
في الفعل فانه قتله من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء الفعل
من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتله ولم تعتبر فيما هو جزاء الفعل وهو الكفارة وانما
قلنا بان القصاص جزاء المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس
وكونه حقا للاولياء يدل عليه واما الثاني فلانه شرع جزاء عن هتك حرمة النفس كالحدود والكفارات انما هي
اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بقتل الواحد يدل على كونه جزاء الفعل

مبحث المقتضي

واما المقتضي الى قوله ولا عموم للمقتضي المقتضي مفعول من الاقتضاء بمعنى الطلب يقال اقتضيت
الدين طلبته وسمي به لان النص طلبه وقد يسمى به لان النص طلبه ليصح وفي الاصطلاح هو زيادة على النص
ثبت شرطا لصحة المنصوص لما لم يستغن اي المنصوص عنه اي عن المقتضي شرطا منصوب على انه مفعول لاجله
وقوله لما لم يستغن متعلق بقوله ثبت شرطا فاستغني عن جواب اخر وقد انتهى الحد به وقوله وجب

تقدمه

تقدمه لصحته كلام مستانف لبيان تمام الحد وقوله وقد اقتضى تعليل له اي انما وجب تقدم المقتضي
لاجل تصحيح المنصوص عليه شرعا لان النص قد اقتضاه اي طلبه لصحته فكان من شروط صحته والشرط يجب
تقدمه على المشروط ويجوز ان يكون لما لم يستغن مستانفا ووجب تقدمه جوابه وقوله وقد اقتضاه
النص بيان وجه التسمية بهذا الاسم وقوله فصار المقتضي بحكمه اي مع حكمه اذ الباء قد يجيء للمصاحبة
نحو خرجت بثياب السفر حكمين للنص لان النص لما لم يعمل بدونه واقتضاه كان ثابتا به لكن
بواسطة المقتضي كشراء القريب اعتاق بواسطة الملك فلا يعارضه القياس لان القياس لا يعارض
ما ثبت بالنص وان كان بالواسطة وهذا بلا خلاف والثابت به اي بالمقتضي كالثابت بدلالة
النص في كونه قطعيا لانه مضاف الى النص القطعي الا عند التعارض حيث تقدم الثابت بالدلالة
على الثابت بالاقتضاء لان الدلالة ثابتة بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه فتكون الثابتة بالدلالة
ارجح وقوله وقد يشكل الفصل اي الفرق بين المقتضي والمحذوف باعتبار ان كل واحد منهما من قبيل
ما يجعل كالمذكور لتصحيح الكلام ولهذا جعل عامة اصحابنا المتقدمين منهم القاضي ابو زيد المحذوف
من باب المقتضي ولم يفرقوا بينهما وقالوا المقتضي جعل غير المذكور كالمذكور لتصحيح المذكور وانه
يشملهما ولكن شمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين فرقوا بينهما بان المحذوف ثابت لغة والمقتضي
ثابت شرعا ضرورة فكان غيره وآيته ذلك اي علامة الفرق بينهما اشار الى فرقين آخرين بينهما الاول
ان المقتضي اذا صرح به في الذكر لا يتغير عن اعرابه وعما كان قبله من الحكم بل يتقرر لانه ثبت شرطا لصحته
والشرط لا يغير المشروط بل يصححه كقوله تعالى فتحرير رقبة فان الامر بالتحرير مقتض لكون الرقبة مملوكة
للمعتق اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فاذا قدر قوله مملوكة في الذكر فيقال فتحرير رقبة مملوكة لا يكون
متغيرا بخلاف ما اذا كان محذوفا فانه يتغير المذكور عند التصريح به وينتقل الحكم المضاف الى المذكور
الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية وفي قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وفي قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
والنسيان فعند ذكر الاهل اي في قوله واسأل القرية باعتبار ان السؤال لا يتوجه الى نفس القرية فلا بد من
تقدير الاهل وعند ذكر المحبة اي في قوله واشربوا في قلوبهم العجل اي محبة العجل لتعذر اشراب نفس العجل
في قلوب عبدته وعند ذكر الحكم في قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان اي حكمهما لان عينهما غير مرفوع
لوجودها في الامة فيلزم الخلف في خبر الصادق فلا بد من تقدير الحكم وفي قوله تتحول نسبة السؤال

والاشراب والرفع الى ما صرح به ويتحول نسبة الاشراب من العجل الى محبته وتتحول نسبة الرفع من الخطاء
والنسيان الى حكمهما عند التصريح به ويتغير الاعراب في الكل فيصير ما هو منصوب مجرورا في الآيتين وما هو
مرفوع مجرورا في الحديث فدل على ان هذه الاشياء من قبيل المحذوف دون المقتضى فحصل الفرق بينهما ثم اشتراك
الى الفرق الثاني بينهما بقوله اي للمحذوف عموم دون المقتضى لان المحذوف حذف اختصارا مع قيام الدليل عليه
والاختصار طريق في اللغة فكان ثابتا لغة لفظا والعموم من اوصاف اللفظ فيقبل العموم بخلاف المقتضى
فانه امر شرعي يثبت ضرورة وقد ارتفعت بدون العموم فلا يصار اليه قوله وانما سقط عموم هذا الخبر
وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الخ وهذا جواب عن سوال يرد على ما ذكر من هذا الخبر من قبيل المحذوف
دون المقتضى بان يقال المحذوف له عموم لما ذكرنا فلو كان هذا الخبر من قبيل المحذوف لكان له عموم وليس
لهذا الخبر عموم فدل على انه من قبيل المقتضى دون المحذوف ودل على بطلان ما ذكرتم من الفرق بينهما بعموم
المحذوف وعدم عموم المقتضى تقرير الجواب انه انما سقط عموم هذا الخبر لكون المحذوف مشتركا ولا عموم
للمشترك لا لانه من قبيل المقتضى وحاصله انه لا يراد من هذا الخبر ما هو المفهوم من ظاهره من رفع عين الخطاء
والنسيان عن الامة لتحققهما ووجودهما في الامة فلو حمل على ظاهره يلزم الخلف في خبر الصادق فلا بد
من تقدير محذوف وهو الحكم يعني رفع حكم الخطاء والنسيان فحمله الشافعي رح على حكم الدنيا والاخرة
لانه اما محذوف او مقتضى ولكل منهما عموم عنده ولهذا قال لا يقع طلاق الخاطي والمكره عنده
ولا يفسد الصوم بالاكل خطاء ومكرها عنده ولكن هذا مخالف لقاعدته فان المجاز لا عموم له عنده
وهذا صار مجازا عن الحكم فان المجاز قد يكون بالزيادة او بالنقصان كما عرف في اصوله لكن عندنا سقط
عموم هذا الخبر لان المحذوف او المجاز عندنا جاز عمومه باعتبار ان المحذوف ههنا وهو الحكم بمنزلة المشترك
بين حكم الدنيا وحكم الاخرة لاختلافهما وقد اريد حكم الاخرة وهو رفع الاثم بالاجماع فلا يراد به حكم الدنيا
وهو الجواز والفساد اذ لا عموم للمشترك وقد مر تحقيق كون الحكم مشتركا وما يرد عليه في باب ما يترك به
الحقيقة فلا نعيده واعلم ان تحقيق الفرق بين المحذوف والمقتضى كما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام
ومن تابعهما وتحرير حدها مشكل وكذا يشكل جعلها من قبيل واحد كما اختاره القاضي ابو زيد ومن تابعه
فانه يرد على كلام كل من الطائفتين اشكال لا مخلص عنه الا بتغيير الاصطلاح عند كل فريق اما ورود الاشكال
على الفريق الاول فهو ان الفرق بان المحذوف مغير للكلام والنسبة عند التصريح به والمقتضى مقرر لها

غير

غير صحيح فانه قد لا يتغير الكلام في المحذوف بعد التصريح به ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت فانه لا ينتظم هذا الكلام الا بحذف شيء يترك لظهوره اذ التقدير فضرب فانشق الحجر
فانفجرت وكما في قوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى هذا غلام تقديره فنزع دلوه فراى غلاما
متعلقا بالحبل فقال يا بشرى هذا غلام وكقوله تعالى فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا
فدمرناهم تدميرا تقديره فذهبا وبلغا الرسالة فلم يؤمنوا واصروا على الكفر فدمرناهم
تدميرا ونظايره في القران كثيرة ولا يمكن حمل هذه الاشياء على الاقتضاء عندهم لانها ليست
بامور شرعية وشرط المقتضى عندهم ان يكون شرعيا فيكون من قبيل المحذوف فلا يتحقق هذه
العلامة بينهما فرقا وعلى عكسه قد يتغير الكلام بالمقتضى عند التصريح به كما في قوله اعتق عبدك
عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوت البيع ملكا للمامور
فلا يضاف اليه بل يصير ملكا للامر حينئذ فيضاف اليه حينئذ كانه قال اعتق عبدك عني وهذا تغيير
فلا يصلح ايضا فارقا بينهما ولو اجابوا بان العلامة الفارقة بينهما لزوم التغير عند التصريح
به في جانب المقتضى وعدم لزومه في جانب المحذوف فانه قد لا يتغير في المحذوف كما في قوله واسأل
القرية لكان ضعيفا لانه قد لا يتغير في المقتضى ايضا كما ذكرنا في قوله اعتق عبدك عني فلم يوجد
لزوم التغير فيه ايضا فاستويا ولانه اذا وجد كلام يحتاج فيه الى الاضمار ولا يتغير الكلام بالتصريح
لا يعرف في هذه الصورة بانه من اي القبيلين هو فلم يحصل الفرق بينهما في جميع الصور باللزوم
وعدمه وكذا المقدر في الخبر ليس من باب الحذف كما ذكروا لان الكلام مفيد بدونه لغة حتى لو صدر مثله
عن غير المعصوم لا يحتاج فيه الى تقدير شيء بل يحمل على الحقيقة ان امكن والا يحمل على الكذب وانما
قدر الحكم في الخبر لضرورة صدق المعصوم فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع
التغير بالتصريح به واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتهم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الاقتضاء على طريقتهم لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور
لان معناه افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز كان المصدر
مذكورا فيه فيصح نية العموم واما الفرق الذي ذكروه بان المحذوف امر لغوي والمقتضى شرعي
فهو ايضا مشكل بما ذكروا في مسئلة الاكل والشرب في الخبر فانهم جعلوهما من قبيل المقتضى ومنعوا

شرعي

العموم فيها لاجله مع ان اقتضاء الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان ليس بامر
بل يعرفه من لا يعرف الشرع وان قالوا بان المقتضى ما ثبت لتصحيح المذكور شرعا او عقلا فامكن
جعل هذه المسائل من قبيل الاقتضاء لكن على هذا التقدير لا يتحقق الفرق منهما لانه يلزم عليهم ان
يكون مثل قوله واسئل القرية من قبيل المقتضى دون المحذوف لانه ثابت بدلالة العقل باعتبار
ان توجه السؤال الى الجدران محال عقلا فيصير المقتضى والمحذوف من قبيل واحد وهو خلاف
مذهبهم على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا لان المتعدي يدل على المفعول
لغة والمقتضى ثابت ضرورة تصحيح الكلام شرعا وعقلا واما الفرق بان المقتضِي والمقتضَى يكونان
مرادين للمتكلم في باب الاقتضاء كان قوله اعتق عبدك عني بالف الاعتاق والتمليك مقصودان للامر
وفي باب الحذف المراد هو المحذوف دون المصرح كالاهل دون القرية في قوله واسئل القرية فهو ايضا غير صحيح
لان المحذوف قد يكون ايضا مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ونظاير
المذكورة على انه لا نسلم ان مثل قوله واسئل القرية من باب الحذف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاهل بل
هو ثابت عقلا والفرق الصحيح هو الفرق بالعموم في المحذوف وعدم العموم في المقتضى او الفرق بان المقتضى
شرطه ان يكون تبعا للمقتضي ثابتا بشروطه لا بشروط نفسه ولهذا لا يثبت بالاقتضاء ما لا يصلح
تبعا حتى لو قال لعبد اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يعتق العبد باعتاقه الامر للتكفير
بالمال لان اهلية الاعتاق اصل لساير التصرفات فلا يصلح تبعا لساير فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل
الكفار مخاطبين بالشرايع عندنا بان يثبت الايمان اقتضاء لانه راس العبادات فلا يصلح تبعا
فالتعريف الصحيح للمقتضى ان يقال انه ما ثبت تبعا شرطا لصحة المذكور شرعا او عقلا لا لغة (التعريف الصحيح للمقتضى)
غير قابل للعموم فاحترز بقوله تبعا عن مثل واسئل القرية لان الاهل ليس بتبع للقرية فلا يكون من
قبيل الاقتضاء ودخل بقيد او عقلا مثل الشراب والطعام والمكان في مسئلة الاكل والشرب والخروج
في الاقتضاء لانه ثابت عقلا وخرج مثل طلقي نفسك بقيد قوله لا لغة فان المصدر ثابت لغة ولهذا
صحت نية الثلث فيه والتعريف الذي ذكره المصنف تابعا لفخر الاسلام ناقص يرد عليه النقوض المذكورة
واما بيان ورود الاشكال على طريقة من لم يفرق بينهما بان علمائنا لو اتفقوا على ان المقتضى لا عموم له والمحذوف
له عموم بالاجماع فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد ولهذا السبب سلك المتاخرون طريقة اخرى لانهم راوا ان

العموم

العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل طلقي نفسك وان خرجت او اكلت او شربت ففرقوا بين
ما يقبل العموم فسموه محذوفا وبين ما لا يقبله فسموه مقتضى ووضعوا علامات يتميز بها المحذوف
عن المقتضى ويلزمهم ان يلتزموا بان بعض افراد المقتضى وهي الثابتة لغة لها عموم فحينئذ يبطل
اطلاق قولهم بان المقتضى لا عموم له وحد المقتضى عندهم جعل غير المذكور مذكورا لتصحيح المذكور
وهو يشمل المحذوف ايضا والتحقيق فيه ان حد المقتضى ان كان امرا اصطلاحيا فلا مشاحة في
الاصطلاح فان لكل طايفة ان يصطلحوا ما شاؤا وان كان غير اصطلاحي فلا بد ان يرجح مذهبه
ان يقيم الدليل على ما ذكره لا يقال لو جعل المحذوف غير المقتضى يصير قسما خامسا فيبطل الحصر في الاربعة
المذكورة لانا نقول المحذوف في حكم الملفوظ فيكون النظم المنطوق دالا عليه ويكون المحذوف دالا على
معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فلا يبطل به الحصر ولا عموم للمقتضى عندنا الى
قوله ولا يلزم اذا حلف لا عموم للمقتضى عندنا يعني اذا كان تحته افراد لا تثبت جميع افراده
على سبيل الشمول وقال الشافعي له عموم لانه كالمنصوص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص
دون القياس والثابت بالنص له عموم فكذا الثابت به ولنا ان العموم من عوارض النظم والمقتضى
غير ملفوظ ولا كالملفوظ لغة فلا يعم وذلك لانه ثابت ضرورة تصحيح المذكور شرعا فيقدر بقدرها
كتناول الميتة يباح بقدر سد الرمق دون الشبع والحمل والتمول وقد اندفعت الضرورة بدون العموم
فلا يصار اليه بخلاف المنصوص فان ثبوته اصلي غير ضروري فيقبل العموم كحل الذكية يجوز تناوله
فوق الشبع وحمله وتموله فاذا ثبت ان المقتضى لا عموم له عندنا لا يصح فيه نية التخصيص لان التخصيص
قصر العام على بعض مسمياته فلا يتصور بدونه حتى لو قال ان اكلت او شربت او لبست فعبدي حر
ونوى طعاما او شرابا او ثوبا بعينه لا يصدق لا قضاء ولا ديانة لان الاكل والشرب واللبس اسماء للافعال
والماكول والمشروب والملبوس محال لها وهي غير مذكورة لفظا ولا دليل عليها لغة لان اسم الفعل لا يكون
اسما للمحل ولا ذكره يدل عليه لغة لكن الفعل لا يتصور بدون المحل عقلا فيثبت اقتضاء فلا عموم له
فلغت نية التخصيص فان قيل نقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق
المنطوق فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص يصح فيه بالاتفاق فكذا فيما هو معناه قلنا
المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية محلى في قوله

لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن عاما ينبغي ان لا يحنث
بكل الاكل فانه الحنث بكل طعام وشراب ومكان آية العموم قلنا انما يحنث بكل طعام واكل لانه يندرج تحت
ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد
منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد
بطريق المنطوق فالحنث بكل طعام ليس للعموم بل لحصول المحلوف عليه قوله وكذا لو قال ان اغتسل
الليلة فكذا ونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل غير مذكور
وانما ثبت بطريق الاقتضاء فيبطل نية التخصيص بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار اليوم حيث
يعمل نية تخصيص الفاعل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور فيكون عاما في موضع الشرط فيصح
تخصيصه لكنه خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي لا يقال الفاعل في المسألة الاولى ثابت لغة اذ لا بد للفعل
من الفاعل فلا يكون من قبيل المقتضى لانا نقول الصيغة مبنية للمفعول فلا يكون لها دلالة على الفاعل لغة
لانه لم يسم فاعله قوله وكذا لو قال ان خرجت ونوى مكانا بعينه كبغداد مثلا لا يصدق اصلا لان
قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لا يتناول المكان من حيث اللغة وانما ثبت ذكره اقتضاء اذ لا بد
للخروج منه فلا يصح تخصيصه وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال
من الجنابة لم يصدق اصلا وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة وهو اختيار الخصاف وعلى هذه الرواية بني
كتاب الحيل لانه نوى التخصيص في المصدر وهو كالمذكور لغة لان ذكر الفعل دال عليه فيقبل التخصيص كما لو نص
على المصدر وجه ظاهر الرواية ان الاغتسال فعل واحد لا عموم له اذ العموم للاسم دون الفعل فان وجوده
بالمباشرة فيوجد بقدر ما باشره الفاعل وذكر الفعل غير دال على سببه لغة وانما يثبت اقتضاء اذ الاغتسال
لا بد له من سبب فلا يعم قوله وكذا في قوله اعتدي لا يصح فيه نية الثلث ونية البائن لانه لما امرها
بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبه اقتضاء ليصح الامر فقدم الطلاق
عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع بالواحد الرجعي فلا حاجة الى اكثر منه والى اثبات وصف زائد
وهو البينونة وكذا في قوله انت طالق لا يصح نية الثلث والبائن بل يقع به واحدة رجعية وكذا في قوله
طلقتك لان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانها من حيث اللغة
يدل على اتصاف المرأة بالطلاق اذ كل اسم مشتق دال على مصدر قائم بالموصوف كعالم وقائم ولكن لا يدل

على

على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي ثابت اقتضاء
لضرورة صدقه في هذا الوصف فيقتضي طلاقا سابقا ليصح الوصف بناء عليه وذلك يقتضي ايقاعا
من قبل الزوج فكانه قال طلقتك فانت طالق فلا يصح فيه نية الثلث وحاصله ان النية انما يصح
في الملفوظ والمذكور ههنا لفظة طالق وهو صفة للمرأة فذكره وان دل على طلاق هو صفة للمرأة
لغة لكن المرأة باوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع الصادر من الزوج ولا لاثر
فعله وهو الوقوع فلا يكون الطلاق المذكور الذي هو صفة المرأة محلا للنية وانما ثبت الطلاق
الواقع بهذا الكلام شرعا من قبل الزوج اقتضاء فلا يصح فيه التعميم فان قيل الطلاق ثبت
من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء والمقتضي متقدم والطلاق انما ثبت بهذا اللفظ
فيكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا الجواب عنه من وجهين
احدهما انه وان كان هذا اللفظ للانشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ
للانشاء انه اسقط معنى الاخبار بالكلية بوضعه للانشاء ابتداء بل الشرع اعتبر في جميع اوضاعه
الاوضاع اللغوية ولهذا الانشاءات الفاظ تدل على ثبوت معانيها كالفاظ الماضي فاذا قال انت طالق في الحال
وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فاوجب الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث وثانيهما ان قوله انت طالق
يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة وعلى التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما المتعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده
يتعدد لازمه وهو الطلاق الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا لا يصح نية الثلث
في صفة الرجل لكونه ثابتا اقتضاء هذا الوجه مذكور في الهداية لا يقال لا يصح قولكم بان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لكان ينبغي ان لا يصح نية الثلث في قوله انت طالق طلاقا
لان قوله طلاقا صفة للمرأة بلا شك مع انه جاز فيه نية الثلث لانا نقول اذا نوى الثلث تعين انه
المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف وتقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا
ثلثا قوله بخلاف قوله انت باين حيث يصح فيه نية الثلث وان كان صفة البينونة ثابتة اقتضاء
فيكون هذا الكلام في الحقيقة جوابا عما يقال انكم قلتم في قوله انت طالق ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء

امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاءً فلا يصح فيه نية الثلث فيقال ثبوت البينونة
من المتكلم بقوله انت باين ايضا امر شرعي مع انه لا يصح فيه نية الثلث تقرير الجواب
انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكنها متنوعة الى بينونة ناقصة تقطع
الملك الثابت للزوج في الحال وهي البينونة الصغرى بما دون الثلث وهي يمكن رفعها بالتزوج
والى كاملة تقطع الحل اي حل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه قبل دخول زوج اخر وهي
البينونة الكبرى بالثلث فيصلح كل واحد من النوعين مقتضى للفظ ومحتملا له فاذا نوى الثلث
فقد عين احد محتمليه فيصح تعيينه فيقع الثلث ضمنا لنية احد محتمليه وهو البينونة
الغليظة لا قصداً للعدد ورب شيء يثبت ضمناً لا قصداً كالملك في المغصوب يثبت للغاصب
في ضمن الضمان شرعا لا قصدا بالغصب بخلاف الطلاق في قوله انت طالق لانه لا اتصال له بالمحل
في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطي وغيره لان حكمه في ازالة الملك معلق بالشرط وهو
انقضاء العدة وحكمه في ازالة حل المحلية يتعلق بكمال العدد وهو الثلث فحكمه الثابت في الحال
انما هو انعقاد اللفظ علة توجب الحكم في اوانه واثرها احتمال ان يكون زوال الملك بانقضاء العدة
او زوال الحل بكمال العدد وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع لانه انما يوصف بالكمال او النقصان بعد
الاتصال بالمحل فقد ذكرنا ان اتصاله بالمحل معلق بشرط انقضاء العدة فيكون عدما قبله فلا تعمل
فيه نية الثلث وعند اتصاله بالمحل انما يتنوع بذكر العدد الذي هو اصل في التنويع فلو صحت نية
الثلث هنا يلزم اثبات العدد في المقتضى قصداً لا ضمناً وهذا بخلاف قوله طلقي نفسك حيث
يصح فيه نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة
فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس فيقع عند الاطلاق على الاقل مع احتمال الكل بالنية وفي قوله ان خرجت
فعبدي حر يصح نية السفر ديانة لا قضاء وقال القاضي ابو الهيثم لا يصدق ديانة ايضا
لانه ذكر الفعل ولا عموم له فلا يحتمل التخصيص وجه الظاهر انه ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة وهو خروجا
فيكون نكرة في موضع الشرط فصار عاما بصفاته لان الخروج متنوع في نفسه اذ هو عبارة عن الانفصال
الى مكان قصده وذلك قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا والشرع قد رتب على البعيد احكاما لا تتعلق بغيره
فاختلفا باختلاف احكامها فصح نية احدها فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يصدقه القاضي لما فيه

من التخفيف

من التخفيف عليه بخلاف نية المكان كبغداد ومثله او نية سبب الخروج كالزيارة والتجارة وغيرها
حيث لا يصح لانه يثبت اقتضاء فلا يقبل العموم فلا يصح نية التخصيص بخلاف قوله طلقتك
حيث لا يصح فيه نية الثلث مع انه يدل على المصدر لغة كدلالة طلقي نفسك لان المصدر يدل
عليه طلقت مصدر مضى وانعدم فلا يقبل التعميم او لان قوله طلقت نفس الطلاق ووجود الفعل
في الزمان الماضي ونفس الفعل حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة كالضربة لا تصير ضربتين بالعزيمة
فلهذا لا يقبل فيه نية الثلث ولا يلزم اذا حلف الى قوله وعلى هذا قلنا
هذا جواب عما يرد على الكلام السابق بان يقال قد قلتم بان الثابت بالاقتضاء لا يقبل العموم
فلا يصح فيه نية التخصيص وفي هذه المسئلة وهي ما اذا حلف لا يساكن فلانا في هذه الدار ونوى السكنى
في بيت واحد يصح نيته مع انه ثابت اقتضاء باعتبار ان المساكنة لا بد لها من مكان تقرير الجواب
ان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان تكون في دار واحدة وكاملة وهي المساكنة في بيت واحد فنية البيت الواحد
لا تكون من باب تخصيص العموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ او احد نوعي الجنس وهذا لان المساكنة
اسم لفعل يقوم بهما على سبيل المشاركة وهي انما تتحقق على صفة الكمال اذا كان في بيت واحد
لانه يتعدى فعل كل واحد منهما الى صاحبه في السكنى واما في الدار فيحصل الاتصال في توابع السكنى من
اراقة الماء وغسل الثوب والممر لا في اصل السكنى لكن اذا اطلق ولم ينو شيئا حنث بمجاز السكنى
لان السكنى في دار واحدة يسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا في بيت فاذا نوى المساكنة في بيت
واحد فقد نوى حقيقة كاملة فصحت نيته وعند الاطلاق يراد القاصر للعرف وعلى هذا
قلنا الى قوله ولا يلزم قوله الصغير وعلى هذا اي على ان المقتضى يثبت شرطا لصحة المذكور
ضرورة قلنا فيمن قال للغير اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه يقع العتق على الآمر ويجب عليه الالف
للمامور لانه امره اي امر بالاعتاق عنه بتضمن البيع منه اي من الآمر اقتضاء ليتحقق الاعتاق
عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والملك يتوقف على البيع في هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة
قوله عني بالف ويثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق
عليه فكانه قال بع عبدك مني بالف وكن وكيلي باعتاقه ولما كان شرطا كان تبعا له اذ الشروط اتباع
فيثبت اي المقتضى وهو البيع بشروط المقتضي وهو العتق لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد

والمراة والمجذوب يصير معينا بنية الاقامة من المولى والزوج والسلطان حتى سقط القبول الذي
هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق
الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه
ليس باهل للاعتاق وان كان اهلا للبيع فلو عمم المقتضى واعتبر فيما وراء الحاجة ويكون كالمذكور صريحا
كما قالت فيه لثبت اي المقتضى وهو البيع بشروط نفسه ويعتبر اهلية البيع لا غير ويشترط
فيه القبول ويثبت فيه الخيارات وليس كذلك فدل على انه ليس كالمذكور صريحا ولهذا قال ابو يوسف فيمن
قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء كما يثبت
البيع في المسألة فاستغنت اي الهبة ثابتة ايضا بالاعتاق فيثبت بشروط الاعتاق وسقط
اعتبار شرطه وهو القبض كما سقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لانه ركن اقوى من الشرط وكما سقط
القبض في البيع الفاسد فيما اذا قال اعتق عبدك عني بالف ورطل خمر وقالا اي ابو حنيفة ومحمد لا يثبت لان
المقتضى تبع للمقتضي لكن القبض ليس من جنس القبول اذ القبض فعل حسي والقبول قول فلا يلزم
من سقوط القول سقوط الفعل فلا يقاس عليه لا دونه اي ليس القبض دون القبول ليستتبعه في السقوط
هكذا وقع في بعض النسخ ولكن النسخة الصحيحة اذ يقال والقبض ليس من جنس القول مكان القبول ولا
دونه اي ليس القبض دون القبول ليستتبعه فلا يسقط به اي بالقول الذي هو المقتضي ما لا يحتمل السقوط
وهو القبض في الهبة واما القبول في البيع فيحتمل السقوط كما سقط الايجاب والقبول في البيع بالتعاطي
فاذا سقط فيه الركنان فاحدهما اولى وكذا من قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يقبل
تم البيع بدون القبول صريحا لكنه اكتفى عنه بدلالة القطع فاحتمل القبول السقوط ويحقق الفرق
بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء ان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل
كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تبعا للكلام
آخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض
ليس من جنس القول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه وهذا معنى قوله ولا هو دونه
ليتبعه وهذا لما قلنا ان المقتضى تبع فلا يثبت به ما لا يصلح تبعا ولهذا قلنا لا يخاطب
الكفار بالشرايع بشرط تقديم الايمان اقتضاء لانه يلزم منه كون الايمان الذي هو راس العبادات

بيان

ولا يعتق

تبعا وكذا لو قال الرجل لعبد له كفر بهذا العبد عن يمينك فاعتقه لا يصح ولا يعتق عن المامور اقتضاء
لان اهليته الاعتاق بالحرية وهي اصل فلا تثبت بالاقتضاء وكذا لو قال تزوج اربعا لا يثبت العتق
اقتضاء لما بينا وهذا بخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فيعتبر بالصحيح في الحكم
لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا فاحتمل الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان
لم يحتمل نظرا الى وصفه فيصح اسقاطه اقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل فيما يحتمله وقيل في
الفرق ان القبض في البيع الفاسد ليس بشرط اصلي فان الجائز يعمل بدون القبض والفاسد ليس
باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج الى القبض فاذا ثبت في ضمن العتق يقوى
به فصار كالجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض واما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها
لانه شرط اصلي فيها الا يرى ان الهبة الجائزة لا تعمل الا بالقبض وفي المبسوط ان مالية العبد وان
تلفت بالاعتاق ولم يحصل بيد العبد شيء منها ولكن من حيث ان العبد ينتفع به ينزل فيه
ادنى قبض وذلك يكفي في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الكرخي يقع العتق عن المامور في البيع
الفاسد ايضا لان الملك لا يقع فيه الا بالقبض ولم يوجد كما في الهبة ولا يلزم قوله
تصغيرا الى قوله ثم الثابت بمقتضى النص ولا يلزم اي على ما ذكرنا من ان المقتضى ثبت
ضرورة بقدر الحاجة فلم يظهر اثره فيما وراءها هذه المسألة وهي قول الرجل لصغير هو ابني ولامه معروفة
بالحرية وبكونها امه هذا ولدي حيث يثبت نسبه ولو صدقته امه المعروفة بعد موت المقر
وادعت ميراثها منه بالنكاح فانها تاخذ الميراث ولم يثبت الفراش في هذه المسألة الا مقتضى للنسب
اذ دعوى الولد اقرار بنكاح الام اقتضاء ثم يجعل النكاح كالمصرح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل
النكاح قائما الى موت الزوج حتى يكون لها الميراث فلو كان ثبوت المقتضي باعتبار الحاجة لما ظهر اثره
فيما وراءه وهو الارث لعدم الحاجة اليه فاجاب عن هذا الايراد بجوابين الجواب الاول على تقدير المنع
من الاصل بان يقال لا نسلم بان النكاح ههنا ثابت بالاقتضاء حتى يرد ما ذكرتم بل يثبت بدلالة النص
او باشارته اي بدلالة النص على الاقرار بالنسب او اشارته ولم يرد بالنص ههنا نص الكتاب او السنة
وهذا لان الولد عادة لا يكون الا بوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الولد والوالدة دلالة
او اشارة كالتنصيص على الاخ على ان الآخر اخوه اذ الاخوة امر اضافي لا يتصور من شخص والثابت

الا

بدلالة النص بعد ان اشير [?]ته كالثابت بالنص فلا يكون ضروريا فيعم ويظهر اثره فيما وراء موضع الحاجة
بخلاف المقتضي والجواب الثاني على تقدير التسليم واليه اشار بقوله على ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء
البيع الملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضي وهو النكاح ههنا غير متنوع الى نكاح يجلب
الارث والى نكاح لا يجلبه فبعد ما ثبت النكاح بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مبقٍ بل
لانعدام الدليل المزيل له فعرفنا ان النكاح منتهي بينهما بالموت وانتهاء النكاح بالموت سبب للميراث
اذ الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه ومن لوازم النكاح الارث اذا لم يوجد المانع من رق وكفر وهما عارضان
والاصل عدمهما هذا تقرير ما في الكتاب ولقائل ان يقول ان بقاء النكاح الى الموت على هذا التقدير ثابت
بالاستصحاب وهو لا يصلح ملزما وان صلح دافعا وثبوت الميراث من قبيل الالزام على بقية الورثة
ولهذا قلنا ان حيوة المفقود لما كانت بالاستصحاب لا تصلح سببا للارث عن الغير وان صلحت دافعة
لا يرث الغير عنه فالاولى ان يقال ان النكاح اذا ثبت ثبت مؤبدا حتى لا يصلح التوقيت فيه فكان البقاء
بالدليل دون الاستصحاب بخلاف حيوة المفقود   ثم الثابت بمقتضى النص الى قوله ومن الناس
الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لعدم عموم المقتضي لما ذكرنا انه ثابت للحاجة
فلا يظهر اثره في العموم والتخصيص يرد في العموم وكذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا لان
الثابت بالدلالة بمعنى النص لغة ومعنى النص اذا ثبت كونه علة بالنص في موضع استحال ان لا يكون
علة في موضع آخر وفي التخصيص يلزم ذلك ويتناقض لان النصوص عن مثله بيانه انه لما ثبت بدلالة
النص ان الايذاء هو العلة لحرمة التأفيف والايذاء له حقيقة واحدة وان كانت له محال كثيرة استحال
ان لا يكون علة في جميعها والا يلزم ان يكون علة ولا يكون علة وهو محال بخلاف النص العام فانه بالتخصيص
متبين انه بعض الافراد غير مراد بالعام فلا يؤدي الى التناقض وهذا لان التخصيص بيان ان اصل
الكلام غير متناول له وذكره ممكن في العام دون الدلالة واما الثابت باشارة النص فيحتمل الخصوص
ان كان عاما لان الثابتة بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والثابت
بالعبارة يحتمل الخصوص فكذا الثابتة بالاشارة وفي التحقيق هذا الفرق ينبني على ان العموم من اوصاف
اللفظ دون المعنى فلما كانت الاشارة من جنس الكلام قبلت العموم فقبلت التخصيص ولما كانت
الدلالة من قبيل المعنى لم تقبل العموم فلم تقبل التخصيص وقال بعض مشايخنا منهم القاضي ابو زيد

ان

ثبت

١٢٦

ان الاشارة لا يحتمل الخصوص ايضا لانها لا تعم اذ العموم فيما سيق الكلام لاجله فاما ما يقع
بطريق الاشارة من غير ان يكون سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى
يحتمل التخصيص   ومن الناس من عمل في النصوص الى قوله ومنها ما قال الشافعي

الاستدلالات الفاسدة

لما فرغ من بيان وجوه الاستدلالات الصحيحة شرع في الرد على الاستدلالات الفاسدة فقال ومن
الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا من الوجوه الصحيحة وهي فاسدة
عندنا منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة
ان التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء والمراد
بالعلم ههنا ما يدل على الذات دون الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم ولم يرد به العلم
المصطلح بين النحاة ويسمى هذا مفهوم اللقب كقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة يدل على انه
لا يجب في الاربع وما دونه ولا يجب الشاة في خمس من البقر ولا يجوز اداء غير الشاة مكانها
عندهم استدلوا لمذهبهم بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان
يفتر الذكر بعد الايلاج قبل الانزال من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الاغتسال واجب بالمني
فان الماء الاول هو المطهر والثاني هو المني ومن للسببية والانصار كانوا من اهل اللسان
وفصحاء العرب وقد فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال
لعدم الماء ولو لم يكن التنصيص باسم الماء موجبا للنفي عما عداه لما صح استدلالهم على ذلك
ولان التنصيص باسم الشيء لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه
ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وهذا الاستدلال عندنا فاسد لان التنصيص باسم الشيء
لا يدل على نفي الحكم عما عداه وهو مذهب الجمهور لان قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله الا ان يقول ان شاء الله ثم لم يدل ذكره على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات
في المستقبل كبعد الغد وبعد شهر او سنة ونحوها وكذا قوله تعالى فلا تظلموا فيهن اي في الاشهر
الحرم انفسكم ثم لم يدل تخصيص النهي في الاشهر الحرم على اباحة التظلم في غيرها وكذا قوله عليه السلام
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فانه لم يدل على التخصيص بالجنابة
دون غيرها من اسباب الاغتسال كالحيض والنفاس وامثلته اكثر من ان تحصى ولانه لو اوجب

جوابه للتنصيص

التنصيص باسم الشيء التخصيص يلزم احد الامرين الممتنعين وهو ترجيح القياس على النص
او انسداد باب القياس وذلك لان الحكم بالعلة لا تتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص
اذ التعليل بمقابلة النص يؤدي الى ابطاله اذ التقدير ان النص يدل على نفي الحكم عما عداه
وموضع القياس داخل فيما عداه فحينئذ يقع التعارض بين القياس ومفهوم النص فيلزم
اما ابطال القياس ان رجحنا المفهوم او ابطال المفهوم ان رجحنا القياس توضيحه ان النبي صلعم
بين الربوا في الاشياء الستة وهذا النص معلول باجماع القايسين فالتنصيص على الاشياء
ان اوجب نفي الحكم عما عداها فان جاز تعديه حكم النص الى غير الاشياء الستة يلزم ترجيح
القياس على النص بالضرورة وان لم يجز يلزم انسداد باب القياس وهو مفتوح واما استدلال
الانصار على انحصار الغسل على الماء فليس كما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل باللام
المعرفة الموجبة للاستغراق عند عدم المعهود وعندنا هو كذلك اي هذا اللام للاستغراق والانحصار
كما فهمت الانصار لكن لما دل الدليل وهو الاجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا
نفي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار المعنى جميع الاغتسالات المتعلقة
بالمني وصار المعنى جميع الاغتسالات المتعلقة بالمني منحصر فيه لا يثبت بغيره وهو معنى قوله
فيما يتعلق بعين الماء دون الحيض والنفاس فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الغسل بالاكسال لعدم
الماء فاجاب عن هذا بقوله عن ان الماء ثابت فيه تقديرا لان الماء تارة يثبت عيانا كما في حقيقة
الانزال ومرة دلالة كما في التقاء الختانين فانه سبب لنزول الماء فاقيم مقامه لكونه امرا خفيا
كما لنوم اقيم مقام الحدث لتعذر الوقوف عليه والفايدة غير محصورة على نفي الحكم عما عداه
بل له فوايد منها ان يتامل المستنبط في علة النص ويثبت الحكم بها في غير المنصوص لينال درجة
الاجتهاد وثوابه وهذا المعنى لا يحصل اذا ورد النص متناولا للجنس لانه حينئذ يكون الحكم في
جميع الصور ثابتا بالنص فلا يحتاج الى الاستنباط ومنها كون المنصوص اهم وتفضيله على
غيره كما خص حرمة الظلم في الاشهر الحرم تفضيلا لها مع حرمة الظلم في غيرها وحكي عن
الثلجي ان التنصيص بعدد محصور يدل على نفي الحكم عن غيره واليه مال صاحب الهداية لان في
اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص واستدل بقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن

في الحل

في الحل والحرم وبقوله احلت لنا ميتتان ودمان الحديث فان ذكره يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور
والصحيح من المذهب ان التنصيص باسم الشيء لا يدل على النفي فيما عداه وان كان في العدد المحصور
والحكم في غير المذكور انما يثبت بدلالة النص فلا يوجب ابطال العدد المنصوص ومنها ما
قال الشافعي ان الحكم متى تعلق بشرط او اضيف اي الحكم الى مسمى بوصف خاص اوجب ذكره اي التعليق
بالشرط والاضافة الى المسمى بالوصف الخاص نفي الحكم عند عدم ذكر الشرط او عدم ذكر الوصف ولهذا اي لاجل
ان عدم الوصف والشرط يوجب عدم الحكم عند الشافعي لم يجوز نكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان
او الشرط وهو عدم طول الحرة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي من لم يملك زيادة يملك بها نكاح الحراير فلينكح مملوكة
من الاماء المومنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمومنات
اوجب ذلك فساد النكاح عند عدم الوصف او الشرط فعند وجود الطول لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند
عدمه يجوز نكاح الامة المومنة دون الكافرة فجواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة شروط سوى الشرط
المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وخشية العنت وهو الزنا
وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق
الولد والضرورة انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرايط ومعنى قوله اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص انه اذا
الحكم باسم عام مقيدا بوصف خاص كقوله عليه السلام في الغنم السايمة زكوة عام في جنسه ووصف العموم
مختص ببعضه لا بكله فحينئذ يدل على ان الحكم مختص بالسايمة دون غيرها بخلاف قوله تعالى يحكم
بها النبيون الذين اسلموا فان وصف الاسلام ليس بمختص ببعض النبيين حتى يدل على نفي الحكم عما
عداه بل هذا وصف يعم النبيين اجمع كقوله تعالى وما من دابة في الارض فان الارض ليست بمختص ببعض
الدواب وكقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد ليس بمختص ببعض الحيوانات
بل يعم الجميع وكذا الاجل ما ذكرنا قال الشافعي ان المبتوتة اي المطلقة بالطلاق البائن او الثلث
لا نفقة لها في العدة الا اذا كانت حاملا لانها اي لان نفقة المبتوتة تعلقت بالحمل بالنص وهو قوله تعالى
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فينعدم وجوب النفقة عند عدم الشرط وهو الحمل فلا تجب النفقة
للمبتوتة في العدة اذا لم يكن حاملا وكذا قال ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة

علق اي قوله وهذا
بناء اقوى
ومنها ابطال الحيل بالوجوه
الفاسدة ما قال
الشافعي ان الحكم متى م

اذا لا يثبت

ثابتة بوصف انها من نسائنا في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب
حرمة بنت المراة عند عدم هذا الوصف بان لم تكن بنت نسائنا وفي الزنا يحقق انها ليست من نسائنا
فلا تثبت حرمة المصاهرة به فيجوز تزوج بنت المزنية بها وكذا قال الشافعي في المراة اذا امتنعت
عن كلمات اللعان عند عرض القاضي عليها يجب عليها حد الزنا لان درء الحد عنها مقيد بها اي بكلمات
اللعان في قوله ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين اذ المراد بالعذاب
ههنا الحد بالاجماع فيكون معنى الآية الحاكم انما يدفع الحد عن المراة بعد ما قال لها الزوج انت قد زنيت
بشرط ان تشهد اربع شهادات اي تحلف اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين
فيما رماني به من الزنا فاذا امتنعت عنها يجب عليها حد الزنا عنده   وهذا بناء على
انه الحق الوصف الي قوله وانا نقول اقصى درجات   وهذا اي ما ذكره الشافعي من ان الحكم
اذا كانت معلقا بوصف خاص ينتفي بانتفائه مبني على انه اي الشافعي الحق الوصف بالشرط في
كونه موجبا للعدم عند العدم باعتبار ان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط بدليل ان الحكم يتوقف على
الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لكان الحكم ثابتا
بمطلق العلة واعتبر اي الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون منع السبب يعني الشرط يمنع الحكم عن
الثبوت في الحال ويؤخره الي زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد في الحال فكان السبب عنده موجودا
في الحال لكنه تراخى حكمه الي زمان وجود الشرط فكان عدم الحكم في الحال عنده مضافا الي عدم الشرط كشرط
الخيار في البيع والتاجيل في الدين واضافة الطلاق الي الغد فانه يمنع الحكم دون السبب الا يرى ان قوله
انت طالق علة للطلاق وهو موجود في قوله انت طالق ان دخلت الدار وانما تراخى حكمه لاجل الشرط اذ ليس
اثره في جعل الموجود معدوما وانما اثره في منع ترتب الحكم عليه فان ثبوته عرف بالشرع مجاز تعلقه
بالمانع الحكمي كما في الحسيات فان تعليق القنديل لا يؤثر في علة السقوط وهو الثقل في المنع والاعدام
وانما يؤثر في منع الحكم وهو السقوط ولذلك اي لاجل ان الشافعي لو اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم
دون السبب يبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك حتى يبطل قوله لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وقوله لعبد
ان اشتريتك فانت حر وذلك لان السبب لما كان موجودا عنده في الحال لا بد لانعقاده من محل وهو ملك
النكاح في الطلاق وملك اليمين في العتاق ولم يوجد فاذا خلا الجزء عن الملك لغا فصار كقوله لاجنبية

ان دخلت الدار فانت طالق ولاجله لكن جوز اي الشافعي رحمه الله تعجيل النذر المعلق بان قال لله علي
ان اتصدق بعشرة دراهم ان قدم فلان فلو ادى قبل قدومه جاز عنده لان السبب موجود على اصله
والاداء بعد السبب جايز كتعجيل الزكوة قبل الحول وكذا جوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة
او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب للكفارة بدليل اضافة الكفارة اليها
فيقال كفارة اليمين والحنث شرط لوجوب الاداء فيكون السبب اي سببه وجوب الكفارة وهو اليمين
حاصلا على اصله اي على اصل الشافعي ووجوب الاداء متراخ عنه اي عن السبب بالشرط وهو الحنث فلا يمنع
جواز التعجيل كتعجيل الدين المؤجل وكان على هذا ينبغي ان يجوز عنده الكفارة بالصوم قبل الحنث لوجود
السبب فاشار الي الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث جوز التعجيل في الاول دون الثاني
بقوله لان المالي يحتمل الفصل بين الوجوب ووجوب الاداء اذ المال يغاير الفعل الذي هو الاداء فجاز ان
يتصف المال بالوجوب ووجوب الاداء يتراخى الي زمان وجود الشرط فاما البدني فلا يحتمل الفصل
بين وجوبه ووجوب ادائه اذ الصلوة والصوم ليسا الا فعلين معلومين فوجوبهما لا يكون الا بوجوب
ادائهما ولما تاخر وجوب وجوب الاداء الي زمان وجود الشرط بالاجماع لم يبق نفس الوجوب والا يلزم
الفصل بينهما والتقدير بخلافه فلا يجوز الاداء قبله في البدني   وانما نقول اقصى
درجات الي قوله ولو كان الوصف   وانا نقول اقصى درجات الوصف اي اعلى درجاته اذا كان
الزاني موثرا ان يكون علة كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة فان الحكم مترتب على اسم
مشتق كان ماخذ اشتقاقه علة فكان وصف الزنى والسرقة موثرا في وجوب القطع والجلد ولكن
لا اثر للعلة في النفي اي في نفي الحكم بانتفاء العلة اذا لم يكن مختصا بلا خلاف لان الحكم قد يثبت
بعلل شتى فانتفاء البعض لا يوجب انتفاء البعض الآخر فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي
لا حكميا شرعيا بناء على عدم الوصف او الشرط ويكون اثر الشرط عندنا في منع السبب عن الانعقاد
[illegible] فلا يكون السبب موجودا في الحال قبل وجود الشرط وانما قيد الوصف بقوله اذا كان موثرا
ان يكون علة لان الوصف قد لا يكون موثرا كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان وصف كونهن
في الحجور ليس بموثر في الحرمة بل خرج هذا الوصف مخرج العادة فان العادة جرت بكونهن في حجورهم
وانما كان اقصى درجات الوصف على تقدير كونه موثرا ان يكون علة لانه على تقدير كونه موثرا قد يكون شرطا

كما قال الشافعي رحمه الله فان التاثير اعم من العلية والشرطية لكن العلية اعلى من الشرطية اذ وجوب الحكم يضاف
الى العلة دون الشرط بل يضاف اليه وجوده لا وجوبه والعلة التي هي اعلى مرتبة من الشرط لا تاثير لها في
العدم فكيف للشرط الذي هو دونه فحصل بذلك الجواب عما ذكره الشافعي قوله واشتراط السوم جواب
عما يقال قد اشترط وصف السوم في الابل بقوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة صدقة بسبب تقييده بوصف
السوم وقد اثر عدم وصف السوم في عدم وجوب الزكوة حتى لا يجب الزكوة في غير السايمة فدل على ان لعدم
الوصف له اثر في عدم الحكم وقد قلتم بخلافه فتقرير الجواب ان صفة السوم اشترط بقوله عليه السلام لا زكوة في
العوامل والحوامل والعلوفة لا بتقييد وصف السوم في قوله في خمس من الابل السايمة صدقة فلا يوجب الزكوة
في غير السايمة بهذا الحديث لا بمفهوم قوله في خمس من الابل السايمة صدقة فلا يرد علينا قوله ولا يلزم
امة ولدت اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما
مسئلتا الدعوة والشهادة فاشار الى السؤال والجواب عنهما بقوله ولا يلزم الى اخره اي لا يلزم علينا ما ذكرنا
من ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي هذه المسئلة وهي امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان
بين كل واحد منهم مقدار ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر مني فانه نفي لنسب غيره حتى لا يثبت نسب
الولدين الآخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوة صار كانه نفى نسب الآخرين اذ لو كان نفيه بتخصيصه اذ لو
لا نفي نسب غير الاكبر بتخصيص نسبه بالدعوة لثبت نسبهما ايضا لانهما ولدا ام الولد كما قال بعض فروع
اذ لا اثر للتخصيص في النفي ونسب ام الولد يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد النفي منه وانما
قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع وقوله ولا قول الشهود عطف
على المسئلة الاولى اي لا يلزم علينا قول الشهود ايضا اذا قالوا لا نعلم له وارثا آخر في ارض كذا ووجه الايراد
ان الشهود اذا قالوا لا نعلم له وارثا في ارض كذا لا تقبل شهادتهم عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وهذا بناء
على ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام انهم يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فترد
شهادتهم فاجاب عن هذين الايرادين بقوله لان ذكر فائدته دليل على قوله لا يلزم يعني ان نفي النسب
عن الآخرين ليس لاجل ان التخصيص بوصف الاكبرية دال على نفي النسب عما عداه بدليل انه لو اشار الى الاكبر
او سماه باسمه بان قال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت نسب الآخرين ايضا مع ان التخصيص بذكر
اسم العين لا يوجب النفي عما عداه باتفاق الجمهور لانه مفهوم اللقب بل انما لم يثبت نسب الآخرين

باعتبار

باعتبار ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وههنا يحتاج الى البيان لو كان الولد منه لان الاقرار
بالنسب عند ظهور انه منه واجب شرعا يحرم عليه السكوت عن الاقرار به فلما سكت عن دعوة نسبهما يكون
كالتصريح بنفي نسبه عنه حملا لامره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للواجب ومرتكبا للحرام وهو السكوت في نسب
ولد ام الولد ينتفي بنفي الصريح فكذا بدليل النفي وهو السكوت وهذا نظير سكوت الشارع عن البيان بعد
وقوع الحاجة اليه بالسؤال فانه كالبيان وكذا سكوت البكر والشفيع والمولى لا يقال لا حاجة ههنا الى البيان
فانها صارت بالولد الاول ام ولده فيثبت نسب الآخرين بلا دعوة لانا نقول انما يكون كذلك ان لو كان
دعوة الاكبر قبل ولادة الآخرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادتهما فلا يكونان
ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولم توجد فعدم ثبوت نسبهما
لعدم الدعوة التي هي شرط لثبوت نسبهما لا لانه نفي نسبهما بتخصيص الاكبر بالدعوة واما عدم قبول الشهادة
عندهما في المسئلة الثانية فليس بناء على التخصيص دال على انهم يعلمون وارثا في غير ذلك الموضع لانهم ذكروا
ما لا حاجة اليه والشهادة ترد بالشبهة ونحن لا ننفي الشبهة في التخصيص بالنفي عما عداه وان لم
توجبه والشبهة كافية في رد الشهادة واما الاحكام الشرعية التي هي غير الشهادة فلا تثبت بالشبهة
بل بالحجة المعلومة فلا يكون مفهوم الصفة حجة في اثبات ساير الاحكام وقال ابو حنيفة ان تخصيصهم
مكانا وسكوتهم عن ساير الامكنة سكوت في غير موضع الحاجة الى البيان لان ذكر المكان غير واجب فانهم
لو سكتوا عن ذكر المكان واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا غيره لقبلت شهادتهم بالاتفاق فلا يكون السكوت
عن ساير الامكنة دليلا على وجود الوارث فيها لانه سكوت في غير موضع الحاجة فلا يكون بيانا ويحتمل ان
يكون تخصيصهم ذكر المكان بالنفي للمبالغة في نفي الوارث اي لا نعلم له وارثا في ارض كذا مع انه مولده
ومنشاؤه فاولى ان لا يكون له وارث في موضع آخر الذي لم يسافر اليه ويحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة
تورعا يعني انا تفحصنا في ذلك الموضع دون ساير المواضع فاخبرنا عما تحققنا ولا نخبر مجازفة
عما لم نتفحص فيها فعارض هذا الاحتمال ذلك الاحتمال والشهادة حجة فلا يمنع العمل بها بالاحتمال
قوله لو كان
ولو كان الوصف شرطا الى قوله وفرقة بين المالي والبدني
الوصف شرطا الى اخره تسليم جدلي على سبيل التنزل بعد منعه ان يكون الوصف كالشرط يعني لا نسلم
ان الوصف بمعنى الشرط ولئن سلمنا ان الوصف بمنزلة الشرط فلا يتم ايضا ما ذكرتم لان الشرط داخل في السبب

دون حكمه اي تاثير الشرط في منع السبب عن الانعقاد في الحال لا في منع الحكم مع كون السبب منعقدا
وتراخي حكمه الى زمان وجود الشرط فمنعه اي فيمنع الشرط السبب من اتصاله بمحله وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد سببا ولهذا لا ينعقد البيع سببا للملك في الحر ولا الطلاق في الاجنبية والميتة لعدم المحل
وهذا لان المذكور ههنا هو السبب دون الحكم فاذا علقه بالشرط فقد حال الشرط بينه وبين الوصول الى
محله كتطليق الاجنبية عن ان وصوله الى المحل موجود بوجود الشرط اذ قصده التطليق عند الشرط فان
المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط فيجعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية
ان يصير سببا بوجود الشطر الآخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه
كمشية الله تعالى لغا فاذا كان كذلك فلم يكن السبب موجودا في الحال ونظيره في الحسيات الرمي
فانه لا يصير سببا للقتل الا اذا اتصل السهم بالمحل فقبل الاتصال له عرضية ان يصير سببا بالاتصال
فاذا حال الترس بينه وبين المرمى اليه منعه من انعقاده علة للقتل فكذا التعليق في الشرعيات
فظهر ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عنده فانه يرتفع التعليق بالشرط واورد على هذا ان العاقل
البالغ اذا علق طلاق زوجته بشرط ثم جن فوجد الشرط فانه تطلق فلو نجز في هذه الحالة لم
تطلق فلو كان المعلق كالمنجز عند الشرط لما وقع الطلاق في الصورة اجيب بانه لما صح التعليق
في حالة الصحة شرعا ترتب عليه موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق المعتبر
شرعا بخلاف تنجيز المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا فحاصله ان التكلم من العاقل يوجد عند
التعليق ويرعى الاهلية في ذلك الوقت وانما يصل الى المحل عند وجود الشرط فيراعى المحلية في تلك الحالة
واورد عليه ايضا قوله لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امراتي فانت حر
فدخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد فلو جعل المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لزم العتق
اجيب بانه عرف بدلالة الحال ان غرضه منع نفسه عن التطليق بكلام مستانف يقدر على الاقدام
عليه والامتناع عنه فينصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدي حر ثم مات المجروح
لا يعتق لان غرضه المنع عن مباشرة القتل في الاستقبال بحيث يقدر على الامتناع عنه ان شاء كذا هذا
قوله وهذا بخلاف المضاف الى زمان كقوله انت طالق غدا حيث لا تمنع الاضافة السببية في الحال
واشار بهذا الى الجواب عما قاس عليه الشافعي او بالفرق بين المقيس وهو التعليق بالشرط والمقيس

عليه

عليه وهو الاضافة وحاصله ان الشرط حال بينه وبين المحل فلا ينعقد سببا في الحال وهذا لان السبب ما يكون
مفضيا الى الحكم والمعلق قبل وجود الشرط ليس بمفض اليه اذ الشرط مانع عنه لانه جعل جزاء الشرط
لينعقد يمينا وقصده تحقيق موجبه وهو البر عن ان البر لا يتاكد الا بضاد يلزمه عند الهتك
فيجعل مضمونا بالجزاء وليحترز عن الهتك والبر انما يتحقق باعدام الشرط لا بوجوده فلا يكون المعلق
مفضيا الى وجود الحكم بالايجاب في وقته لان قوله انت طالق غدا لوقوع الطلاق فيه لا لمنعه فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية وهو الشرط فكانت الاضافة تحقيقا للسببية
فافترقا ولهذا ذكر في المبسوط اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال اذا جاء
غد فلله علي ان اتصدق فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في المضاف وعدمه في
التعليق فصار الحاصل ان السبب في المضاف موجود حقيقة ولم يوجد ما يمنعه فيبقى كذلك وانما
تاخر الحكم عنه الى وقت مخصوص لتعينه وقتا له بمنزلة التاجيل في الدين اذ التاجيل لا ينافي وجود
السبب لانه لا يمنع اتصاله بالمحل بل ذكر الزمان لتعيين وقت الوقوع لا للمنع عن الوقوع فكان الحكم
واجب الوجود به والزمان من لوازمه فلا ينافي السببية فاذا وجد الوقت يثبت الطلاق مقارنا له
ولو كان شرطا لكان متاخرا ولان الاضافة ليست بشرط حقيقة لعدم كلمة الشرط لكنه في معنى الشرط
من حيث ان الحكم يتوقف عليه فمن حيث انه ليس بشرط لا يتاخر عنه ولا يمنع السببية ومن حيث انه
في معنى الشرط لا ينزل في الحال ويقع مقارنا ويمنع الحكم عملا بالشبهين ثم اشار الى الجواب عما ذكره
الشافعي من ان اليمين سبب للكفارة فيجوز تقديمها على الحنث بقوله ولان الجزاء وهي الكفارة في اليمين
بالله والطلاق والعتاق وامثالها في اليمين بغير الله كذكر الشرط والجزاء لا يجب الا بعد انتقاض تركيب
اليمين بالحنث لا بنفس اليمين فانها مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر لانها تنعقد للبر وتستحيل
ان يكون هذا الشيء سببا لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا ان اليمين ليست بسبب للكفارة
في الحال اذ ادنى درجات السبب كونه مفضيا الى الحكم لا منافيا له فان قيل هذا خلاف النص فان الله تعالى
اضاف الكفارة الى اليمين بقوله ذلك كفارة ايمانكم وكذا يقال في العرف كفارة اليمين والاضافة
دليل السببية والدليل عليه ان الصبي والمجنون لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق
فحنث لا كفارة عليه فلا يقع الطلاق ولو حلف عاقل بالغ ثم جن فحنث يلزمه الكفارة وكذا في اليمين

بالطلاق فلما شرطت الاهلية عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين وقولكم اليمين لا تصلح
طريقا الى الكفارة ممنوع فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة قلنا لما كانت اليمين بعرضية ان يصير سببا
عند وجود الشرط اضيفت الكفارة اليها توسعا او نقول نحن لا ننكر كونها سببا للكفارة مطلقا
بل نقول انها سبب بعد فوات البر بالحنث بطريق الانقلاب ونظيره الصوم والاحرام فانهما لمنعان
عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب القضاء والكفارة والجزاء بطريق الانقلاب
فكانت الكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث واليه اشار في الاسرار بقوله انا لا نسلم
ان اليمين فيما مضى سبب للكفارة ولكن خلفا عن البر عند فواته ويجوز بقاء الخلف بعد انقطاع اصله
بناء على ان الحكم في البقاء يستغنى عن العلة كبقاء المهر بعد انقطاع النكاح بالطلاق واشتراط
الاهلية وقت اليمين ليست لاجل كونها سببا للكفارة بل لكونها سببا للبر والاسباب الملزمة لا تصح
الا من العاقل قوله ولهذا اي لاجل ان المعلق سببا قبل وجود الشرط لكان ينبغي ان يحنث بالتعليق
وهذا الحكم متفق بيننا وبين الشافعي بنقل اصحابه كالغزالي وغيره فيكون الزاما عليه بما هو ثابت عنده
قوله وهذا اي ما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط بخلاف خيار الشرط في البيع فان الشرط
فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات فلو دخل عليه الشرط
يصير التمليك معلقا بالشرط فيصير بمعنى القمار الذي هو حرام وكان القياس ان لا يجوز البيع بشرط
الخيار لكن الشرع جوزه ضرورة دفع الغبن فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بدخول الشرط على الحكم
دون السبب لتعلق حكمه ايضا للضرورة استحالة الحكم بدون السبب فدخوله على الحكم اسهل
تقليلا للخطر فاما الطلاق والعتاق فهما من قبيل الاسقاطات فيحتملان التعليق فلا مانع من دخول
الشرط على اصل السبب ولهذا اي لاجل ان الشرط في البيع بشرط الخيار داخل على الحكم دون السبب
لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقق السبب وهو البيع في الحال وان تاخر حكمه وهو الملك
الى زمان الخيار ثم اشار الى التقريب بقوله اذا ثبت ان التعليق بشرط في غير البيع تصرف في السبب باعدامه
قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا مع انعقاد السبب كما قال الشافعي استغنينا
عن اقامة الدليل على الاحكام المختلف فيها لان الاحكام مبنية على هذا الاصل فيصح تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لعدم اشتراط المحل في الحال ووجود المحل عند صيرورته سببا وهو زمان وجود الشرط فاما قبله فهو

يمين

يمين ومحله ذمة الحالف وهو موجودة وكذا الحكم في اخواته وهو عدم جواز التعجيل في النذر المعلق
ووجوب النفقة للمبتوتة وان لم تكن حاملا وعدم وجوب الحد على المرأة لو امتنعت عن كلمات اللعان
وعدم منع طول الحرة لجواز نكاح الامة وبطلان التكفير بالمال قبل الحنث لما ذكرنا وفرقه
بين المالي والبدني الى قوله ومنها ما قال الشافعي وفرقه اي فرق الشافعي بما ذكره
بين التكفير المالي والبدني حيث جوز الاول قبل الحنث دون الثاني ساقط اعتبار لا يصلح للفرق
بما ذكره وذلك لان حق الله تعالى فعل الاداء في المالي ايضا اذ الواجب لله تعالى فعل هو عبادة يأتي به
المكلف على سبيل التعظيم مختارا عاملا فيه بخلاف هوى النفس ابتغاء وجه الله تعالى باذنه وعين المال ليس
بمقصود في حقوق الله تعالى لان الله غني عنه ونفس المال لا يصلح عبادة وانما العبادة الفعل بل المال
آلة لفعل الاداء الذي هو مقصود مثل البدن آلة للفعل فصارت المالية كالبدنية من غير فرق ولهذا
لا يؤخذ الزكوة من التركة بدون الوصية لفوات المقصود وهو الفعل عن اختيار ولو ظفر الفقير بجنس
مال الزكوة لا يجوز له اخذه وانما يتادى بالنايب لحصول المقصود وهو المشقة بقطع طائفة من المال بالانابة
التي فيه فعله عن اختيار فاكتفي به عند حصول المقصود بخلاف البدني حيث لا يجوز فيه الانابة لان المقصود
فيه اتعاب البدن بالقيام في الخدمة ولا يحصل ذلك بالنايب بخلاف حقوق العباد فان الواجب
في حقهم عين المال لا فعل الاداء اذ المقصود في حقهم ما يندفع عنهم الخسران وينتفعون به وذلك المال
دون الفعل ولهذا لو ظفر الغريم بجنس حقه واستوفى حقه صح الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل
وكذا يؤخذ من التركة بدون الوصية على ان وجوب الاداء قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر
اذا صام رمضان جاز بالاتفاق لوجود نفس الوجوب بالسبب وهو شهود الشهر وان تاخر وجوب الاداء
الى ما بعد الاقامة فبطل بهذا فرقه المذكور قوله ولا يلزم التيمم اي لا يلزم التيمم اشكالا على ما ذكرنا
ان من تعلق الحكم بالشرط لا يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط باعتبار ان جواز التيمم معلق بعدم
وجدان الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا ثم انه قد انتفى الحكم وهو جواز التيمم عند انتفاء الشرط
حتى لم يجز التيمم عند وجدان الماء وانما لا يلزم علينا هذا لانا لا ندعي ان التعليق يوجب الحكم عند
عدم الشرط بالانتفاء حتى يلزم ما ذكرتم بل نقول ان التعليق بالشرط لا تعرض له بحال عدم الشرط
اذ هو ساكت عنه والحكم فيه باق على الاصل فالعدم عندنا العدم الاصلي لا لعدم الشرط والاصل

في التيمم عدم الجواز لانا لو خلينا ومجرد عقلنا لحكمنا بان التراب مغبّر وملوّث فلا يقوم مقام
الماء المطهر وانما جوزناه بالشرع معتدًّا بقيد عدم وجدان الماء فيبقى فيما وراءه على العدم الاصلي
واعلم ان الكرخي من اصحابنا وافق الشافعي في كون مفهوم الشرط حجة والغزالي من الشافعية
وافق اصحابنا على ان مفهوم الصيغة والشرط ليس بحجة استدل من قال بمفهوم الشرط بما
روى يعلى بن امية انه قال لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر
عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فلو لم يكن المفهوم حجة لم يكن للتعجب معنى مع انهما من الفصحاء وفرق الكرخي
بين مفهوم الصفة والشرط بان التعليق بالشرط يقتضي توقف الحكم على وجود الشرط فانعدم
بعدمه وليس في غيره من التقييدات توقف الحكم عليها فبقي ما وراء المذكور موقوفا على ما يقوم عليه من الدليل
ولان ما يدخل عليه حرف الشرط بالاجماع والشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط واستدل من قال
بمفهوم الصفة بقوله عليه السلام مطل الغني ظلم قال ابو عبيدة هذا يدل على ان مطل غير الغني
ليس بظلم وكذا فهم الشافعي وهما من ائمة اللغة فلو لم يكن المفهوم حجة لم يفهما منه ولذا قيل
لابي عبيدة في قوله عليه السلام لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا ان المراد من الشعر هجاء النبي عليه السلام
فقال ابو عبيدة ردا عليه من طريق مفهوم الصفة لو كان المراد منه هجاء النبي عليه السلام لخلا ذكر الامتلاء عن الفائدة لان
القليل من هجاء النبي صلى الله عليه وسلم كذلك اجيب عن هذا لا نسلم انهما فهما بحسب اللغة لجواز ان يكون فهمهما بناء على
اجتهادهما واذا كان كذلك لا يكون فهمهما حجة على غيرهما وهذا لان الدلالات منحصرة في المطابقي والتضمني
والالتزامي ولا دلالة للفظ باحد هذه الدلالات عليه على ان النفي عنهما معارض بالنقل عن الاخفش
ومحمد الحسن وقولهما حجة في العربية وهما لم يقولا بمفهوم الصفة مع انا وجدنا تخصيصات لا اثر لها
في العدم كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الصيد مع ان الجزاء يجب على الخاطي وقوله تعالى وبنات خالاتك
اللاتي هاجرن معك والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وقوله تعالى لا تاكلوها اسرافا وبدارا
وفي قوله انما انت منذر من يخشاها وفي قوله انما تنذر من اتبع الذكر ومفهوم الشرط معارض بقوله تعالى فاذا
احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات ولا خلاف في ان الامة يلزمها نصف الحد

اذا

اذا زنت وان لم تحصن وبقوله وان خفتم شقاق بينهما وبقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مع جواز الكتابة بدون علم الخير فيهم وعدم حل الاكراه
عند عدم التحصن وبقوله وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضة مع جواز الرهن في غير السفر
وامثاله اكثر من ان تحصى واجاب صاحب التنقيح عما ذكروا بان التعليق بالشرط يوجب الانتفاء
عند عدمه لان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط بقوله والشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء
ولا يترتب كالوضوء شرط لصحة الصلوة وقد يقال للمعلق بالشرط والشرط بالمعنى الاول يقتضي انتفاء المشروط
بانتفائه واما الشرط بمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد
بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر
وفيه بحث فان الواقع بسبب اخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه
فالاولى ان يقال انه معدوم قبل الشرط بالعدم الاصلي لانعدام الشرط فانه لا تاثير له في الاعدام
ومنها ما قال الشافعي بوالي قوله وعندنا لا يحمل ومنها اي من الاستدلالات
الفاسدة ما قال الشافعي ان المطلق وهو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات محمول على المقيد حمل المطلق على المقيد
وهو اللفظ الدال على مدلول المطلق مع قيد بصفة زايدة لان المطلق ساكت عن القيد لا
يدل عليه بنفي او اثبات والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده ونفي الجواز عند عدمه
فكان اولى من جعله اصلا فحمل المحتمل الساكت على المقيد الناطق لكونه كالمحكم ولهذا اي لاجل
ان المطلق محمول على المقيد النص المطلق عن السوم في الزكوة وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
شاة محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة
وكذا المطلق من نصوص الشهادة مثل قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله ثم لم ياتوا
باربعة شهداء وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود محمولة على النصوص المقيدة بالعدالة حتى شرطت
العدالة لقبول الشاهد وتلك النصوص مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله ممن
ترضون من الشهداء وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وكذا نصوص الهدايا في المتعة
والقران مثل قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي مطلق عن قيد التبليغ
الى الحرم وقد حمل على المقيد بالتبليغ الى الحرم في جزاء الصيد وهو قوله هديا بالغ الكعبة فهذا

والمقيد

دليل على ان المطلق يحمل على المقيد وكذا اي يحمل المطلق على المقيد عندالشافعي اذا كانا اي الاطلاق
في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان وساير الكفارات مثل كفارة الظهار وغيرها
فان الرقبة فيها مطلقة وقد حمل المطلق على المقيد حتى لا يتادى شي من الكفارات الا بتحرير الرقبة المومنة
عنده وهذا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف المنصوص
عليه وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد اذا الكل تحرير في تكفير شرع للستر والزجر فالشرع لما
قيد الرقبة بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة جميلة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص العبد المومن
عن ذل الرق صار ذلك ثابتا في ساير الكفارات بعلة الجنسية وجوابه سياتي . وعندنا
لا يحمل المطلق على المقيد الى قوله وقيد الاسامة وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان
كانا اي القيد والاطلاق في حادثة بعد ان يكونا حكمين اشار بقوله في حادثة انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل
احدهما على الاخر بالطريق الاولى واشار بقوله بعد ان يكونا في حكمين الى انهما لو كانا في حادثة واحدة
في حكم واحد يحمل المطلق على المقيد بالاجماع في امكان العمل بهما دليل على ان المطلق لا يحمل على المقيد وتقريره
ان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل في مورده فلا يجوز الترك باحدهما في الحمل ترك العمل بالمطلق وهذا
لان للمطلق حكما معلوما وهو تمكن المكلف من الاتيان باي فرد من افراد تلك الحقيقة والغرض منه التيسير
والتوسعة وللمقيد حكما بخلافه فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز عكسه
لان فيه ابطال صفة الاطلاق والتخفيف باثبات صفة التغليظ لان التقييد يوجب التغليظ والمساهلة
كما في بقرة بني اسرائيل فانهم لو ذبحوا قبل السوال اي فرد من افراد البقرة شاءوا لكفاهم لكنهم شددوا
بذكر الاستيصاف فشدد الله عليهم ثم اشار الى دليل اخر بقوله وفيه اي وفي اجرا المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده عمل بمقتضى كل نص من المطلق والمقيد على ما وضع له كل واحد منهما وهو اولى من
ابطال صفة الاطلاق ثم اشار الى دليل اخر من المنقول على ان العمل بالمطلق واجب وهو قوله تعالى لا
تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم وذلك لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت
عنه منهي عنه بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجب وفي الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم
المطلق مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه يوضحه ان النهي ليس عن السوال عن المجمل والمشكل والله اعلم
لان ذلك واجب ولا يرد السوال على ما هو مفسر ومحكم فعلم ان النهي ورد عن السوال عما هو يمكن العمل به

ع

مع ابهام اذا السوال حينئذ يكون تعمقا وذلك لا يجوز كما في بقرة بني اسرايل واليه اشار ابن عباس في
بقوله ابهموا ما ابهمه الله اي اطلقوا ما اطلقه الله ولا تقيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول بالبنات
يقال فرس بهيم اذا كان مطلق اللون اي له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الربايب
بالدخول بالامهات والعمل بالاطلاق قول عامة الصحابة لان في امهات النساء لورودها مطلقة
في قوله تعالى وامهات نسائكم قال عمر هو امر المراة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي حلل تحريمها
عن قيد الدخول الثابت في الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم قولا قال ابو حنيفة
ومحمد اي بنا على ان المطلق لا يحمل على المقيد وان كانا في حادثة بعد ان يكونا حكمين قال فيمن قرب المراة
التي ظاهر منها في خلال صوم كفارة الظهار ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف الصوم
خلافا لابي يوسف لان شرط الاخلاء عن المسيس اي عن الدخول من ضرورة تقديم الصوم على المسيس اي
خلو كفارة الظهار بالصوم والاعتاق لم يثبت بصريح النص بل لزم ذلك من ضرورته وذلك لان المنصوص
عليه القبلية دون الخلو ولكن يلزم من اشتراط القبلية اشتراط الخلو ضرورة اذ لو وقع في خلاله لما كان
قبله وذلك اي اشتراط القبلية منصوص عليها في الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا ولم يقل فيه من قبل ان يتماسا فيكون الصيام والاعتاق مقيدين بالقبلية
والاطعام مطلق عنها فلم يجز حمل المطلق على المقيد فلا يشترط في الاطعام القبلية لان الحكمين
مختلفان اذ الاطعام غير الصيام والاعتاق وان كانا في حادثة واحدة وهي كفارة الظهار فاذا
جامع في خلال الصوم والاعتاق يجب عليه الاستيناف لفوات الشرط وهو القبلية واذا جامع في خلال
الاطعام لا يجب عليه الاستيناف لعدم اشتراط القبلية فيه لا يقال الاخلاء عن المسيس ثبت ضمنا
لاشتراط القبلية وقد سقط اعتبار القبلية بعد ما جامع في خلال الصيام فسقط ما في ضمنها لانا
نقول الحكم الثابت بالنص شيان الاخلاء والقبلية فوجب العمل بما قدر عليه وسقط ما عجز عنه وكذا
بنا على ان المطلق لا يحمل على المقيد قلنا يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض كالرمل والجص والنورة
والزرنيخ وما يشبههما وان لم يكن ترابا عملا بالمطلق من الخبر وهو قوله عم جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا او مطلق الارض يتناول كل ما كان من جنسه ولذا يجوز بالتراب عملا بالمقيد من الخبر وهو قوله
عم التراب طهور المسلم فقيد بالتراب فلا ينافي الجواز بغيره ولا يحمل الخبر الاول على الثاني لما قلنا وانما

...

لا يحمل المطلق على المقيد ههنا لاختلاف المحل فلا يلزم منه محال بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا لما سياتي
وقيد الاسامة لا يوجب نفيا عندنا الى قوله وهو نظير ما سبق هذا اشارة الى
الجواب عما استدل به الشافعي لجواز حمل المطلق على المقيد تقريره انا لا نسلم ان اشتراط السوم بطريق
حمل المطلق على المقيد وان قيد الاسامة يوجب نفي الزكوة عن غير السايمة بل قيد الاسامة لا يوجب نفي
الزكوة عن غير السايمة عندنا لانه ساكت عنه وانما لم يوجب الزكوة في غير السايمة بنص آخر مشهور اوجب
نسخ اطلاق النص المطلق عن السوم وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة فلولا هذا النص
لاوجبنا الزكوة في غير السايمة ايضا بالنص المطلق اذ النص المقيد بالسوم ساكت لا يوجب نفيا ولا
اثباتا فيما عداه والنفي والاثبات فيما عداه بالدليل وكذا قيد العدالة في الشهادة لا يوجب نفي شهادة
غير العدل لانه ساكت عما عداه واشتراط العدالة في عامة الشهادات ليس بطريق حمل النص المطلق
عن العدالة على المقيد بها بل يثبت ذلك بنص آخر وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اوجب
النص التوقف في خبر الفاسق وامر بالتثبت فيه وهو تطلب اثبات الامر وانكشاف الحقيقة وعدم
الاعتماد على قول الفاسق وذلك على اشتراط العدالة لقبول الشهادة لولا هذا النص لقبلنا شهادة الفاسق
بالنص المطلق فان النص المقيد بالعدالة لا يوجب النفي عما عداه فيثبت الحكم فيما عداه بالدليل
والاطلاق دليل وكذا اشتراط تبليغ هدي المتعة الى الحرم لم يثبت بطريق حمل النص المطلق عن
التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله في جزاء
الصيد هديا بالغ الكعبة بل بالنص الوارد فيه وهو ان الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال ثم محلها الى البيت
العتيق او ثبت ذلك بمقتضى اسم الهدي فانه اسم لما يهدى الى الحرم وكذا قيد التتابع في كفارة القتل و
الظهار لم يوجب نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين ولم يثبت اشتراط التتابع في صوم اليمين المطلق
عن قيد التتابع بطريق الحمل على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع بل يثبت التتابع زيادة على المطلق
بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وهي مشهورة فيجوز الزيادة بمثلها على الكتاب بخلاف
قراءة ابي كعب في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات حيث لم يوجب التتابع في قضاء
رمضان بحمل المطلق على المقيد لانه في حكم واحد في حادثة واحدة او بطريق الزيادة على النص وذلك لان قراءته
شاذة غير مشهورة ويمثلها لا يزاد على الكتاب فلا نترك اطلاق الكتاب قوله ثم لم يجمع بين قراءته

اي قراءة

اي قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة غيره من غير قيد متتابعات
وهذا جواب عما يقال هلا جمعتم بين القراءتين وجعلتم كالنصين وعملتم بهما بجواز الامرين التتابع
وعدمه في كفارة اليمين كما قلتم في صدقة الفطر فما الفرق بينهما تقرير الجواب ان النصين في كفارة اليمين
وردا في الحكم الواحد وهو الصوم وهو في وجوده لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق
والتقييد ضدان فلا يجتمعان في شيء واحد فلو عملنا بالنصين يلزم اشتراط التتابع وعدم اشتراطه او
يلزم صوم ستة ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيد وهو خلاف الاجماع فعلمنا ان المراد في المطلق
المقيد فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد
والنص الآخر جعل رأس المسلم سببا وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين انه لا مزاحمة اي لا تنافي بين
الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك يثبت بالشراء
والهبة والصدقة والوصية والارث فاذا انتفت المزاحمة وجب الجمع باجراء كل واحد من المطلق والمقيد
على سننه من غير حمل احدهما على الآخر فيجب اداء صدقة الفطر عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن المسلم بالمقيد
لا يقال اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم
يستفاد من اطلاق اسم العبد فلم يبق لذكر المقيد فائدة لانا نقول ليس كذلك بل فيه فوائد وهو ان يكون المقيد
دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة او على انه اهم او اشرف حيث نص عليه بعد
دخوله تحت الاسم المطلق كتخصيص الصلوة الوسطى وجبريل وميكائيل بعد دخولها في مطلق الصلوات ودخولهما
في مطلق اسم الملائكة ومتى امكن العمل بهما واحتمال الفائدة قائم لا يجوز ابطال صفة الاطلاق وللقائل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن بان نقول بجواز
الامرين عملا بهما وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولم يلزم منه الجمع بين الضدين لان المكلف
مخير بينهما والواجب المخير له وجود في الشرع فلا يجوز ابطال صفة الاطلاق فان قيل قد حملتم المطلق على
المقيد في قوله عم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا فانه مطلق وقوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة فانه مقيد بقيام السلعة وذكر ان ابا حنيفة وابا يوسف قالا انما يجري التحالف بينهما
اذا اختلفا والسلعة قائمة اما اذا كانت السلعة هالكة لا يجري التحالف مع ان القيد والاطلاق في السبب
او الشرط دون الحكم قلنا ما حملنا المطلق على المقيد بل فهمنا باشارة النص لان المراد من المطلق ما هو المراد من القيد

فان قوله وترادا اشارة الى انه المراد منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا حال قيامها
واعلم ان ورود المطلق والمقيد على ستة وجوه الاول ان يكونا في السبب كما في نفي صدقة الفطر او في الشرط
كقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والثاني ان يكونا في حكم واحد في حادثة واحدة
اثباتا كما في كفارة اليمين الثالث ان يكونا في حادثة واحدة في حكم واحد نفيا كما لو قيل لا يعتق مدبرا ولا يعتق
مدبرا كافرا الرابع ان يكونا في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بكونه قبل التماس واطلاق اطعام
عن ذكره الخامس ان يكونا في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة
الظهار السادس ان يكونا في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان
في كفارة القتل واتفق الاصوليون على انه لا يحمل المطلق على المقيد في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة
في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية الحمل في القسم الرابع واجمعوا على وجوب الحمل في القسم الثاني واختلفوا في القسم
الاول والاخير فعند جميع الشافعية وبعض اصحابنا الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس وعند عامة
اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند الشافعية يجب الحمل
لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس وجعلوه من باب المحذوف الذي يسبق الى الفهم
معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال المحققون منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع
لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم وهو نظير ما سبق الى قوله ومنها ما قال بعضهم
وهو ان الحمل في المطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من ان التعليق
بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند انتفائه لجواز وجود الحكم بسبب آخر وهو التنجيز فصار الحكم الواحد
وهو الطلاق مثلا معلقا بالشرط يوجد عند وجوده ومرسلا اي مطلقا عن الشرط غير معلق به ولا
يلزم منه محال لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فانه في حالة الوجود لا يثبت الحكم بالارسال والتعليق
معا اذ لا يوجد الحكم الا بعلة واحدة لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين تامتين كالملك لا يثبت لشخص واحد
في شيء واحد بالبيع والهبة معا بل باحدهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود الحكم كان محتملا للوجود بطريقين
بالارسال ووجود الشرط كما يجوز ان يثبت الملك بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا تعلق الحكم بالسبب المقيد
لا ينافي وجوده بالسبب المطلق فيجوز وجوده بالسببين على طريق البدل فلا يحمل احدهما على الآخر لعدم المنافاة وهذا
الكلام في الحقيقة جواب عما اورده الشافعي على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة حيث قال المعلق
نكاح

نكاح الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يثبت في تلك الحالة بعينه قبل وجود الشرط بدليل آخر وهو قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم لان الشيء الواحد لا يكون منجزا او معلقا فاجاب بانهما يتنافيان وجودا فاما قبله فلا منافاة فان الطلاق
محتمل للوجود بوجود الشرط اذا علق به ومحتمل للوجود بالتنجيز فكذا ههنا قوله وارد فيه لم يحمل هذا ايراد
نقض على قاعدة الشافعي فان عنده يحمل المطلق على المقيد ثم لم يحمل صوم كفارة اليمين الذي هو مطلق عن قيد
التتابع على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع مع كونها من جنس الكفارات كما حمل الرقبة المطلقة في
اليمين عن قيد الايمان على المقيدة بالايمان في كفارة القتل وهذا منه تناقض لانه قول منه بوجوب حمل المطلق
على المقيد وعدم وجوب الحمل في باب واحد لا يقال اي في الاعتذار من جهة الشافعي ورد الجواب عن هذا النقض بان
المطلق انما يحمل على المقيد عنده اذا كان له اصل واحد بان لم يكن الا تقييد واحد فاما اذا كان للمطلق اصلان
متعارضان في التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير مرجح وههنا للاصل متعارض
لان الصوم المطلق في كفارة اليمين وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقييد لان احدهما وهو صوم القتل
والظهار مقيد بالتتابع والآخر وهو صوم المتعة مقيد بالتفرق حيث قال تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة حتى لو صامها متصلة لم يجز فلم يمكن حمله على احدهما فبقي على اطلاقه
في جواز التفريق والتتابع وانما لا يقال هذا الاعتذار من جانب الشافعي لانا نقول ان صوم المتعة ليس بكفارة
بل هو نسك بمنزلة اراقة الدم الذي كان الصوم خلفا عنه والدم ليس بكفارة فكذا خلفه فاذا لم يكن كفارة لا يصلح
مقيدا لصوم اليمين لانه ليس من الكفارات ليتعدى حكمه اليه فلا يصلح ان يكون صوم المتعة اصلا لصوم كفارة
اليمين لعدم المجانسة من حيث الكفارة فلم يبق له الا اصل واحد وهو كفارة الظهار والقتل لامكان المقايسة
بالنظر الى الجنسية وليس في جنس الكفارة صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض الاصلين فكان ينبغي ان
يجب الحمل عنده ثم لم يحمل فكان متناقضا هذا الجواب على تقدير تسليم ان صوم المتعة مقيد بالتفريق
ثم اشار الى جواب آخر بالمنع وهو انا لا نسلم ان صوم المتعة مقيد بالتفريق بدليل انه لو صام العشرة
بعد الرجوع من الحج جملة جاز عنه ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق
لكن صوم المتعة ضربان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج وهو الثلثة والآخر وقته بعد الحج
وهو السبعة اضيف الى الوقت بكلمة اذا لانها للوقت لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
والمضاف الى الوقت لا يجوز اداؤه قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت فعلم

المتعة
جواز صوم السبعة قبل ايام النحر باعتبار انه لم يشرع قبله لا ان التفريق واجب واذا ثبت ان صوم
ليس بمقيد بالتفريق لم يبق المطلق الا اصلا واحدا فلم يتعارض اصلان فيجب الحمل ثم انه لم يحمل فلزم
التناقض ايضا   ومنها ما قال بعضهم ان العام الى قوله ومنها ما قال بعضهم ان القران
ومنها ان من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه اي يقتصر عليه ولا
يتعدى عنه ولا بد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه
على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في تقسيم الرابع وحاصله ان العام لا يخلو اما ان يكون واردا جزاء
لسبب منقول او جوابا لسؤال سائل والجواب اما ان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون
زائدا على قدر الجواب او لا يكون زائدا فهي اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء ونقل سببه
كما روي انه عليه السلام سهى فسجد وهذا يختص بسببه بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما تقدم بكلمة الفاء
تبين ان المتقدم علة وجوبه وحكم العلة مخصوص بها ومن هذا القسم قوله عليه السلام في ماعز فرجم وقوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا الثاني ما خرج مخرج الجواب وهو
غير مستقل بنفسه اي لا يفهم بدون ما تقدم كنعم وبلى فانه يختص بما سبق ايضا بالاتفاق لانه لما لم
يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للمحاربه
فيتقيد بما قبله لئلا يلغو ولهذا لو قال رجل لآخر أليس لي عليك كذا فقال نعم او بلى يجعل اقرارا لان هذه
الالفاظ لا تستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب
كالمعاد فيه كانه قال نعم لك علي كذا الثالث ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه ولم يزد على قدر
الجواب فكذلك اي يختص بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد فيه لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء
لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء وهذا كالمدعو الى الغداء بان قال رجل لرجل آخر تعال تغد
معي فقال ان تغديت فعبدي حر يختص بذلك الغداء المدعو اليه حتى لو انصرف الى اهله فتغدى او تغدى معه
في يوم آخر لا يحنث وعند زفر هو واقع على كل غداء كما لو ابتدأ اليمين به ونحن انما خصصنا بالعود بدلالة
الحال لانه لما خرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فعبدي
كذا وكذا السؤال عن الاغتسال عن جنابة بان قال رجل لآخر انك تغتسل هذه الليلة في الدار عن جنابة
فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بذلك الاغتسال المذكور لانه خرج جوابا فاختص به بهذه الدلالة
حتى

حتى لو اغتسل لا عن جنابة لا يحنث والرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد على قدر الجواب
بان قال في المسئلة المذكورة ان اغتسلت الليلة بزيادة الليلة او ان تغديت اليوم بزيادة اليوم فهذا
القسم الرابع وهو موضع الخلاف فعندنا وهو مذهب عامة العلماء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل لفظ عام في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في حادثة وقعت
لواحد يثبت له ولصاحبها وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة وقال مالك والشافعي يختص بسببه
واريد باللفظ العام الواحد مجازا وانما يثبت الحكم في غيره بنص آخر او بالقياس وكذا الحكم عندهما لو سئل
عن حادثة فاجاب بجواب عام يختص بجواب السائل لان من شرط الجواب المطابقة فلو اجريناه على العموم لم يبق
مطابقا بل يصير ابتداء كلام ولانه لما نقل سببه دل على اختصاص الحكم به اذ لو بقي عاما لم يكن لنقل السبب فائدة
ولانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما جاز تخصيص غيره لان نسبة العموم
متساوية الى جميع الافراد وقال بعضهم ان كان السبب سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة
لا يختص وفرق بينهما بان الشارع اذا بين الحكم في حادثة ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه
اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذ الظاهر انه اراد الجواب فيقتصر عليه
ولم يرد ابتداء الكلام وحجتنا ان اعتبار لفظ الشارع اولى من اعتبار السبب واللفظ عام
فيجري على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص
وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ويؤيد ما ذكرنا اجماع
الصحابة والتابعين على اجراء النصوص العامة على عمومها وان كانت واردة في اسباب خاصة فان
آية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين
قذف امراته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت فيمن قذف عائشة وآية
السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر قاله في شاة
ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه والجواب
عما ذكروا انه لا كلام في السبب المنقول المؤثر فان الحكم متعلق به والزيادة على الجواب ليس
بمحذور لفوايد بدليل زيادة موسى عليه السلام حين سئل عما في يمينه بقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى
فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وبدليل انه عليه السلام

لما سئل عن التوضي بما البحر زاد وقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته على ان الزايد ليس بمطابق لانه طابق
وزاد لافادة الاحكام الشرعية فيكون اولى من اعتبار رعاية المطابقة اللفظية والسبب داخل تحت
الخطاب قطعا فلا يجوز اخراجه فاين نقل السبب ليس بمقصور على التخصيص لجواز ان يكون الفايدة
معرفة اسباب التنزيل وامتناع اخراج السبب بالتخصيص بالاجتهاد بقي ههنا بحث مهم وهو ان
الكلام في ان العام لا يخص بسببه في القسم الرابع ويخص في الاقسام الثلثة والعموم ممنوع في القسمين
الاولين من الاقسام الاربعة فلا يتصور فيه التخصيص لانه بنا عليه وذلك لان قوله علم سهى فسجد وزنى
ماعز فرجم ليس بعام فان المذكور فيه الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات
فلا يعم وكذا قوله بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى لا لفظا وهما
ليسا من القبيلين فتكلف في بعض الشروح وقال ان العموم في الاقسام الاربعة ثابتة فقوله فرجم علم
من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع للسلاوة او للقضية المتروكة او للسهو وكذلك بلى ونعم عام لا بجانه
من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة
في موضع الشرط فيعم قال في الكشف هذا تكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب واراد بهذا
ما ذكره بقوله فيما سبق ولما بين الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم يتبين ان المراد بالسبب
سبب الوجوب او سبب الورود وان المراد لو كان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام ولا
بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه فقال وهذه الجملة اي جملة ما يختص بالسبب او لا يختص
به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود سواء كان اللفظ عاما او خاصا هذا ما قاله وعلى الكلام بحث
اما على الاول فلان دلالة قوله فسجد على الاسباب بالاقتضاء والمقتضى لا عموم له ولهذا لا يصح نية تخصيص
بعض الاسباب كما عرف فلا يجوز جعله عاما باعتبار الاسباب وضعف الباقي ظاهر واما على الثاني فلان
التخصيص يقتضي سابقة العموم فان الخلاف واقع فيه فكيف يصح قوله سواء كان اللفظ عاما او خاصا
اذ الخاص لا يخالف لان منه اثبات الثابت والحق ان قوله فسجد وقوله فرجم مطلق لا عام وكذا قوله على بلى ونعم
مطلقان لا عامان ولكن لما كان الخلاف فيهما واصل الطلق على المطلق اسم العموم على سبيل التغليب على ان المطلق
عام عند الخصم والعبارة الصحيحة ان يقال العام لا يختص بسببه وكذا المطلق لا يتقيد بسببه
ومنها ماقال بعضهم ان القران الي قوله ومن المتمسكات ومنها اي من الوجوه الفاسدة ماقال البعض

البعض
اي بعض اهل النظر ان القران في النظم اي عطف بعض الكلام على بعض يوجب القران في الحكم اي يوجب الشركة والمساواة
في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه وان كان في عطف الجمل التامة ايضا حتى قالوا ان القران بين الجملتين
بواو العطف في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب ان لا يجب الزكوة على الصبي والمجنون كما
لا يجب الصلوة عليهما بنا على ان الخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكونا مخاطبين بقوله
اقيموا الصلوة لم يكونا مخاطبين بقوله واتوا الزكوة وذلك لان العطف يقتضي المشاركة ومطلق الاشتراك
يقتضي التسوية فيجب القول بالشركة في الحكم وان كانا كلامين تامين واعتبروا بالجملة الناقصة اي قاسوا
الجملة التامة على الجملة الناقصة في وجوب الاشتراك في الحكم بجامع العطف الموجب للاشتراك والتسوية
وكونها جملة تامة لا ينافي الاشتراك فان من قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر يوجب تعلق
الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانه كل واحد من الكلامين جملة تامة مفيدة بنفسه فقد
شاركا في الشرط بواسطة العطف ولم يمنع كونهما تامين من الاشتراك فيجب القول بالشركة مطلقا
لوجود المقتضي وهو حرف العطف وعدم المانع وهو كون الجملة تامة ولهذا اعتبر تم ذكر في قوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وجعلتم رد الشهادة مشاركة للجلد في كونه جزاء مع ان كل
واحد منها جملة تامة وهذا فاسد اي ايجاب الشركة في الجمل وقياس الجملة الكاملة على الناقصة فاسد
لانه قياس مع الفارق وذلك لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه وفي اثبات الشركة
جعل الكلامين في حكم واحد وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانه لما احتاجت الي الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وبعد الضرورة غير متحققة
في عطف الجملة التامة فلم يثبت الشركة والي هذا المعنى اشار بقوله لان الشركة انما تجب في الجملة الناقصة
لافتقارها الي ما يتم به فاذا تم بنفسه لم يجب الشركة لزوال الضرورة ثم استثنى بقوله الا فيما يفتقر
اليه من قوله فاذا تمت بنفسه لم يجب الشركة الجواب عما ذكره الخصم من ان الشركة قد وجدت بين الجملتين
التامتين كما في المسئلة والاية المذكورتين تقرير الجواب ان الموجب للشركة هو الافتقار كما قلنا لانها
دايرة معه وجودا وعدما لكن الافتقار تارة تكون بعدم الخبر كما في الجملة الناقصة وتارة تكون من حيث
التعليق وان كان في حق الخبر كما في المسئلة المذكورة وسياتي تقريره والي هذا اشار بقوله ولهذا اي لاجل
ان الشركة للافتقار قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق

لان قوله وعبدي حر وان كان تاما من حيث الايقاع لكنه ناقص في حق غرضه وهو التعليق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار ايضا حتى لو انعدم غرض التعليق كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق طلقت ضرتها في الحال ولا يتعلق طلاقها بالشرط لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وضرتك ولم يقل وضرتك طالق لان خبر الاول وهو طالق يصلح خبرا للثاني فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر عليه وافرده بالخبر دل على ان مقصوده التنجيز فلهذا علقناه بالشرط ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر فصار الحاصل ان الشركة لم تجب لنفس عطف حرف العطف والا لما اختلفت عنه وقد وجد عطف الجملة على الجملة بدون الشركة في كتاب الله تعالى مثل قوله تعالى فان يشاء الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل وقوله تعالى لنبين لكم ونقر في الارحام وقوله ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء وهذه جمل مستانفة ولهذا لم تشارك ما تقدمها في الاعراب بل الشركة لنفس الافتقار اما باعتبار الخبر او باعتبار التعليق سواء كان تعليق تحصيل بان يكون الشرط مما يوقف عليه او تعليق ابطال بان يكون الشرط مما لا يوقف عليه كمشية الله حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله ينصرف الاستثناء الى اليمينين مع ان كل جملة تامة من حيث الخبر والتعليق لكن الجملة الاولى ناقصة من حيث تعليق ابطال وان كانت تامة من حيث تعليق تحصيل فتتعلق بما تعلق الثانية فان قيل لو ذكر مكان مشية الله مشية فلان بان قال بعد المسئلتين ان شاء فلان ينصرف الاستثناء الى اليمينين ايضا وعلى قضيته ما قلتم وجب ان يتعلق الحرية بمشيته فلان دون الطلاق لان الاول تعليق تحصيل لامكان الوقوف على مشية فلان فلا ينتقل الى الجملتين الى الاخر قلنا ان الجملة الثانية وان كانت كاملة من حيث التعليق لكنها ناقصة من حيث التفويض الى مشية فلان لان التعليق بمشية فلان تمليك ولهذا اقتصر على المجلس والاولى ايضا ناقصة من هذه الحيثية فيجعل مشاركا للثاني للافتقار من هذه الجهة قوله وكذا قلنا اي كما ذكرنا في قوله وعبدي حر انه في حق التعليق قاصر وان كان تاما في حق الخبر فكذلك قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا

لهم

لهم شهادة ابدا وان كان تاما في نفسه لكنه من حيث انه يصلح جزاء اي من حيث ان رد الشهادة وعدم قبولها يصلح جزاء للكبير الحر فانه ينزجر برد الشهادة اكثر انزجارا كالجلد يصلح جزاء زاجرا للسفيه الغبي اي الجاهل فانه لا يبالي برد قوله بل لا ينزجر الا بالضرب المولم فيكون المجموع حد البحصل الانزجار بطريق العموم مفتقر خبر لان اي من حيث ان عدم قبول الشهادة يصلح جزاء مفتقرا الى الشرط اذ الجزاء لا بد له من الشرط فيجعل قوله ولا تقبلوا مشاركا للاول وهو قوله فاجلدوهم في كونه حدا فيكون رد الشهادة من تتمة الحد ولهذا اي لاجل ان رد الشهادة يصلح جزاء فيكون مشاركا للاول في كونه حدا فيكون رد الشهادة الى الائمة اذ الخطاب في قوله ولا تقبلوا لهم شهادة للائمة كالخطاب في قوله فاجلدوا اذ اقامة الحدود مفوض الى الولاة ولان القاذف هتك ستر المقذوف ومزق عرضه باللسان فالمناسب ان يجازى بأهدار قوله الصادر من اللسان كقطع اليد في السرقة التي هي الة الاخذ غير ان اللئام لا يبالون بهذا الزاجر والحدود شرعت زواجر فزيد الجلد ليحصل الانزجار مطلق واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فليس بخطاب للائمة بل هو اخبار عن صفة قائمة بالقاذف فلم يصلح من تمام الحد فكان في حكم الجزاء في حكم الابتداء اذ كان كاملا مبتدأ على سبيل الاستيناف منقطعا عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لان واولئك هم الفاسقون جملة اخبارية ليس بخطاب للائمة وما قبله جملة انشائية خطاب للائمة بخلاف قوله ولا تقبلوا فانه ايضا جملة انشائية خطاب للائمة فيصح عطفا على قوله فاجلدوا وان فرق وقطع قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا مع دليل الاتصال وهو كونه جملة انشائية صالحة للجزاء او مفوضة الى الائمة مثل الاولى ووصل قوله واولئك هم الفاسقون مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اخبارية غير صالحة للجزاء

ومن المتمسكات الفاسدة الى قوله باب الحج ومن المتمسكات

الفاسدة تمسك الشافعية بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قاء فلم يتوضأ اثبات انه اذا القي غير ناقض للوضوء وان كان ملء الفم لاطلاق الحديث وهذا تمسك فاسد لان الحديث دل على عدم التوضي عقيب القيء من غير تراخ اذ الفاء للتعقيب مع الوصل ولا نزاع في ان الوضوء غير واجب عقيب القيء في الحال اذ لم يكن لارادة الصلوة وانما يتوضأ المحدث عقيبه اما باعتبار انه كان قبل دخول وقت الصلوة او كان في الوقت سعة ولا نزاع في هذا وانما النزاع في كونه القيء ناقضا اذا كان ملء الفم والحديث لا يتعرض له لان عدم التوضي عقيب القيء متصلا لا يدل على عدم التوضي مطلقا اذ سلب الخاص لا يدل على مطلق السلب نعم لو نقل انه

هكذا

قال فلم يتوضأ وصلى بدون تجديد الوضوء كان لهم بعض التمسك به ولكن الشان في ذلك على انهم وان نقلوا
لا يصلح دليلا لهم لانا نحمله على القليل اما باعتبار انه المناسب بحال النبي عم فان كثرة القيء يدل على كثرة
الاكل لنبو المعدة عنه والنبي عم ما كان ياكل الا بقدر الحاجة او دفعا للتعارض بينه وبين قوله عم
حين عد الاحداث جملة او دسعة تملا الفم على ان ما ذكره الشافعي رح فعل مجتهد وهو انه لم يتوضأ
وما ذكرناه قول غير مجتهد فيكون راجحا وكذا تمسكهم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء
بموت الذباب فاسد لان النص انما تثبت حرمة اكل الميتة ولا نزاع فيه وانما النزاع في فساد الماء
بموت الذباب وليس في النص دليل على ذلك اذ ليس من ضرورة حرمة اكل الشيء ان يكون منجسا كالطين وانما
المنجس اختلاط الدم باجزاء الميتة بالموت ولا دم في الذباب فلا يفسد موته الماء وكذا تمسكهم بقوله عم
للمراة السائلة عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء الحت القشر باليد او العود والقرص
باطراف الاصابع لجواز استعمال المايع لتطهير النجاسة العينية فاسد لان النص يقتضي وجوب غسل
النجس بالماء حال قيامه على المحل ونحن نقول به فعندنا يحصل به الطهارة لان المايع قالع للنجاسة والطهورية
بعلة القلع والازالة والنجاسة للمجاورة فاذا انتهت اجزاء النجاسة يبقى طاهرا كما لو قطع موضع النجاسة على
ان تمسكهم بمفهوم اللقب وهو باطل عندهم ايضا اذ التنصيص بالماء لا يدل على نفي ما عداه وكذا تمسكهم بقوله
لا تنتفعوا من الميتة بشيء لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها فاسد لان الحديث يقتضي حرمة الانتفاع
بالميتة ولا نزاع فيه لان الانتفاع بالميتة حرام بالاجماع وانما النزاع في الانتفاع بشعر الميتة لا بالميتة والحديث
لا يدل عليه اذ لا يوصف بالموت لانه لا حيوة فيه ولهذا لا يتالم بقطعها فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحيوة
من محل قابل للحيوة فلا تحل الا في محل الحيوة وهذا على القول بان المقابلة بينهما مقابلة الملكة والعدم
وان قلنا بالموت امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة فكان بينهما تقابل الضدين فلا بد من اتحاد المحل وفيه
القول هو المختار عند اهل السنة والجماعة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والمخلوق امر وجودي والطائفة
الاولى يقولون الخلق بمعنى التقدير وكذا تمسكهم بقوله عم في اربعين شاة شاة لعدم جواز اداء القيمة في باب الزكوة
فاسد لان قوله في اربعين شاة شاة لتعيين الواجب كما قال ابو يوسف ومحمد او لتقدير كما قال ابو حنيفة رح
فان هذه المسئلة مختلفة بين اصحابنا لانهم اختلفوا في ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمة او الواجب
احدهما لا بعينه ويتعين ما هو الواجب بالاداء فقال ابو حنيفة رح الواجب احدهما لا بعينه ويتعين الواجب

باداءه

لعدم ح

باداءه كالحانث في اليمين الواجب عليه احد الخصال الثلثة ويتعين الواجب باداءه فكان التنصيص
لتقدير الواجب لا لتعيينه فانه غير معين عنده وعند صاحبيه الواجب هو المنصوص عليه والقيمة
بدله فكان التنصيص لتعيين الواجب عندهما ولا خلاف في هذا بيننا وبين الشافعي رح وانما الخلاف
في ان اداء القيمة هل تخرج المكلف عن العهدة ام لا عندنا تخرج اما باتيان عين الواجب كما هو
مذهب الامام او باتيان بدله كما هو مذهبهما وعند الشافعي رح لا تخرج والحديث لا يتعرض لذلك
اذ التنصيص باسم الشاة لا يدل على نفي ما عداه بل هو ساكت عنه لا يتعرض له بالنفي والاثبات
وقد دل الدليل على جوازه وهو ان الامر بالاداء الى الفقير لايصال الرزق الموعود بقوله تعالى وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها اليه فيكون ابطالا لقيد الشاة على ما عرف في موضعه وكذا تمسكهم
بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لوجوب العمرة ابتداء فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام
ونحن نقول بموجبه اذ الاتمام بعد الشروع واجب عندنا والخلاف ليس في ان ابتداء العمرة
واجب ام لا والنص لا يتعرض له في ذلك وكذا تمسكهم بقوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين لاثبات
ان البيع الفاسد لا يفيد الملك بعد القبض فاسد لان الحديث يقتضي حرمة البيع لمعنى في
غيره اذ النهي عن الافعال الشرعية لا يقتضي الحرمة لعينه ولو كانت الحرمة لعينه لا تنفي
ترتب الاحكام فلغيرها اولى كاستيلاد الاب جارية ابنه لا يمنع ترتب الاحكام حتى لو ادعى
الاب النسب بعد وطي جارية الابن يثبت نسبه مع ان وطي جارية الابن حرام وتصير الامة
ام ولد له ويجب عليه قيمتها وكذا ذبح شاة مغصوبة بسكين مغصوب حرام مع انه لا
يمنع ترتب الاحكام حتى لا يصير المذبوح ميتة بل يجوز للمالك اكله وبيعه والانتفاع به وكذا
الاصطياد بقوس الغير والتوضي بالماء المغصوب ووطي الحائض حرام مع انه لا يمنع ترتب الاحكام
من جواز اكل الصيد وتملكه والصلوة بذلك الوضوء وثبوت الاحصان بذلك الوطي وحل الموطوءة
للزوج الاول وغير ذلك من الاحكام فلو تامل المحقق الفطن بنظر الانصاف دون التعصب والاعتساف
وجد اكثر تمسكات الخصوم ضعيفا لا يصح الاستدلال بها ووجد تمسكات علمائنا في غاية الصحة
والاتقان والتحصن والامعان وذلك دليل على انهم ادق العلماء شانا واقواهم حجة وبرهانا
قال باب الحجج الشرعية اعلم ان اصول الشرع ثلثة الى قوله اما الكتاب

وانما اخر هذا البحث الى هٰهنا وان كان الاولى تقديمه على جميع المباحث كما هو المذكور في ساير الكتب
باعتبار انه داعٍ تقديم مباحث الامر والنهي لما ذكرنا وساير المباحث مناسبة لها فلهذا ذكره هٰهنا
وانما نسبت هذه الحجج الى الشرع لان كونها حجة مستفاد من الشرع واحترز به عن الحجج العقلية المحضة
واصول الشرع مركب اضافي فيتوقف معرفته على معرفة المضاف والمضاف اليه فالاصول جمع اصل وهو
من الاسماء الاضافية فلا تتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون فرعا له والفرع ايضا كذلك فيكون تصور
كل منهما موقوفا على الآخر ولا يلزم الدور والاصل لغةً ما منه الشيء بواسطة او بغيره فالاب اصل للابن
بغير واسطة والجد اب على كذلك ولكن بواسطة او اكثر والمضغة اصل للبشر وكذا العلقة والنطفة
والغذاء والمراد هٰهنا بالاصول ادلة الشرع لابتناء الاحكام الشرعية عليها والشرع في اللغة الاظهار
وهو مصدر اما بمعنى الشارع فيكون اضافة الادلة اليه لتعظيم المضاف ويكون اللام للعهد اي الادلة التي
نصبها الشارع وجعلها مثبتةً للاحكام واما بمعنى المشروع فيكون اللام للجنس والاضافة اضافة
السبب الى الحكم والدليل الى مدلوله اي الادلة المثبتة للاحكام المشروعة وهذا الوجه هو الراجح اذ اهل
المتضايفين يضاف الى الآخر من حيث هو مضايف لا الى غيره فيقال اب الابن ولهذا اذا اضيف الاصل
الى شيء يتبادر الى الذهن ان ذلك الشيء فرعه والشرع في الاصطلاح اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول
والفروع والاسباب والشروط كالشريعة يقال شرع محمد كذا كما يقال شريعته قال في الكشف ولهذا عدل
عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا للعامة الاصوليين حيث لم يقل اصول الفقه بل اصول الشرع لان
الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول
الدين ولفظ الشرع اعم يطلق على الاصول والفروع قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فيكون
اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة وفيه بحث لانه لا نسلم ان هذه الادلة اصول بالنسبة الى اصول الدين
لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا يكون اصلا له وذلك لان كونها حجة متوقفة على معرفة الله
ومعرفة صفاته من حيث انه اله واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما
يشاء مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر المعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا
فيما اخبر به وغير ذلك مما لا يعلم الا من اصول الدين فلو توقف اصول الدين عليها يلزم الدور ولهذا لا يصح الاستدلال
بهذه الادلة لالزام من ينكر الاصول ثم اصول الشرع المتفق عليها ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل.

الرابع

ان شرع

الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة ووجه الحصر ان الدليل ان كان وحيا متلوا
فهو الكتاب او غير متلو فهو السنة وغير الوحي ان كان معصوما عن الخطاء فهو الاجماع او غير معصوم
عنه فهو القياس واصل الكل الكتاب والسنة مخبرة عنه والاجماع مستند اليهما والقياس متفرع
عنها فهو اصل من وجه بالنظر الينا لانا نضيف الحكم اليه وفرع من وجه لانه مستنبط من الثلثة الاول
غير مثبت في نفس الامر انما اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم اذ لا مدخل للراي
في ذلك فلهذا افرد القياس من الثلثة الاول ولم يذكره معها حيث لم يقل اربعة وسائر [illegible] الا بالشبهة
وشرايع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله او رسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب والسنة
وكذا قول الصحابي ملحق بالسنة والتعامل ملحق بالاجماع والاستصحاب ملحق بالقياس فلا
يبطل الحصر المذكور بهذه الاشياء واحترز بقوله القياس المستنبط عن القياس العقلي مثال
استنباطه من الكتاب حرمة الاتيان في الموضع المكروه بالقياس على الحيض بعلة الاذى المشار اليها
بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارض فعلى الاذى
ادوم ومثاله من السنة جريان الربوا في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها
بعلة القدر مع الجنس ومثاله من الاجماع سقوط تقوم المنافع في الغصب بعلة عدم الاحراز
قياسا على سقوط منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة والاستنباط استخراج الماء من
العين فاستعير لما يستخرجه المجتهد من الاحكام بقوة ذهنه وفي العدول من لفظ الاستخراج
الى الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة في استخراج المعاني من النصوص والى ان حيوة الروح بالعلم
كما ان حيوة البدن بالماء ثم الحجة في الاصل نوعان موجبة اي للعلم القطعي ومجوزة اي غير موجبة
للعلم بل موجبة للعمل فالموجبة للعلم اربعة الاول كتاب الله الذي ليس بعام مخصوص ولا آية
مأولة والثاني الحديث المسموع من فم الرسول عليه السلام مشافهة فانه يوجب العلم من غير شك لعصمته
عن الخطاء والثالث الحديث المتواتر عن الرسول عليه السلام على ما سياتي بان التواتر يفيد العلم الرابع الاجماع
والمراد به الاجماع المتفق على صحته المنقول بالمتواتر كما سياتي ايضا والحجج المجوزة اربعة ايضا احدها
العام المخصوص فانه لا يوجب القطع لاحتمال ان يخص الباقي بدليل آخر على ما مر وثانيها الاية المأولة
التي ترجح احد معانيها بدليل ظني فانه لا يوجب العلم وثالثها خبر الواحد فانه لا يفيد العلم على ما سياتي

ورابعها القياس وذلك ظاهر لانه يحتمل الخطاء اما الكتاب فالقران المنزل ذكر بناء انما
الكتاب اي اخص والقران في الاصل مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه
اي قراءته فهو ان كان بمعنى المقروء يكون كالجنس لاشتماله على جميع ما يقرا من الكتب السماوية
وغيرها فاحترز بقوله المنزل عما ليس بمنزل وهو غير الكتب السماوية واحترز بقوله المنزل على الرسول
عليه السلام عما انزل على غيره من الانبياء كالتورية والانجيل والزبور واحترز بقوله المكتوب في المصاحف
عما انزل على النبي عليه السلام ثم نسخ قبل الكتابة سواء بقي حكمه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله او لم يبق كما قيل ان سورة الحجرات كان بقدر سورة البقرة فنسخ بعضه وبقي بعضه
واحترز بقوله نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بالاحاد مثل قوله فعدة
من ايام اخر متتابعات ولهذا لا يزاد بمثله على الكتاب واحترز بقوله بلا شبهة عما اختص
بمصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهرة مثل قوله فصيام ثلثة ايام متتابعات ولهذا يزاد
بمثله على الكتاب وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر فلم يحصل الاحتراز عنه
بقوله متواترا لدخول المشهور في المتواتر عنده فاحتاج الى قيد يخرج المشهور وعلى قول غيره يكون قوله
بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما شرط التواتر
في نقل القران لان ما دون التواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب العلم والايقان وكتاب الله
اصل الشرايع وبه قامت الحجة فلا بد من كونه يقينيا حتى لو صلى وقرا فيها ما تفرد به ابن مسعود لم
يجز لفقده اي لفقد التواتر في ما تفرد به فلا يكون قرانا وقراءة القران شرط لقوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القران وان كان القران اسم علم لما انزل على نبينا عليه السلام كالتورية والانجيل علمان لما انزل على
موسى وعيسى عليهما السلام قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران لا يكون بمنزلة الجنس بل يكون هو المحدود
ويكون قوله المنزل بمنزلة الجنس وانما قال فالقران باعتبار ان الكتاب يتناول ساير الكتب يقال
المراد بالكتاب الذي هو من اصول الشرع القران فعلى هذا احترز بقوله المنزل عن الكلام النفسي واحترز
بقوله المكتوب في المصاحف عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الذي ليس بمتلو كما ظنه البعض لانه
ليس بداخل حينئذ ليجب الاحتراز عنه وباقي القيود على ما مر فعلى هذا الوجه المنزل على الرسول قيد
واحد وعلى الوجه الاول قيدان وهذا تعريف رسمي لا حدي لانه لم يتعرض فيه لجميع ذاتيات القران

فان

فان الاعجاز ذاتي له ولم يذكره وتعرض لبعض العرضيات ايضا فانه ذكر الكتابة في المصاحف
والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرانا في زمن النبي عليه السلام قبل الكتابة والنقل وانما لم يتعرض
للاعجاز لانه كونه اصلا للاحكام لا يتوقف عليه ويتوقف على ما ذكر من الاوصاف قيل هذا الحد دوري
اذ النقل المتواتر والكتابة والمصاحف فرع تصور القران فلو عرف بها لزم الدور اجيب بان
المصحف معناه اللغوي معلوم غير متوقف على معرفة القران اذ المصحف لغة هو المجموع من الصحف
يقال اصحف اي جمع فيه الصحف فلا دور وانما سمي القران به لانه كان متفرقا في الصحف او لانه مجموعه
ثم صار علما بالغلبة ولكنه بقي الدور الوارد بواسطة المنقول بالمتواتر فان النقل اينما لا يتصور
الا بعد تصور المنقول قوله ولا يلزم التسمية جواب عما يقال يلزم على طرد هذا الحد التسمية فانها
دخلت في هذا الحد لكونها مكتوبة في المصاحف منقولة بالتواتر مع كونها ليست بقران ولهذا لا يجوز
الصلاة بها ولا يحرم قراءتها على الجنب والحايض ولا يجهر بها تقرير الجواب انه لا يلزم على الحد التسمية
لان الصحيح من المذهب انها من القران فلا يمنع الاطراد ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية
منزلة للفصل بين السور كذا ذكره الامام ابو بكر الرازي وهو المروي عن محمد رحمه الله ولذا اي ولاجل انها
من القران كتبت بقلم الوحي مع القران بامر النبي عليه السلام مع الامر بتجريد القران عن الزوايد وعما ليس
منه مبالغة في حفظ القران عن اختلاط ما ليس منه مبالغة في حفظ القران عن اختلاط ما ليس منه
به حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور مع القران ومن التعشير والنقط كيلا يختلط به غيره فلو لم تكن
التسمية من القران لما كتبوها معه بقلم الوحي وانما كتبوها بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة
ولا من اخرها بل اية مستقلة من القران واما الجهر بها في الصلوة فليست من لوازم كونها من القران فان
الفاتحة من القران بلا شبهة مع انها لم يجهر بها في الاخريين وانما لم يجهر بها للعلم بالاخفا انها
ليست من اول الفاتحة وانما لم تتادى فرض القراءة بها عند ابي حنيفة رحمه الله وانما خصه لانه يجوز الصلوة
باية قصيرة عنده فلو كان من القران لكان ينبغي ان يجوز عنده الصلوة بها فاجاب عنه بقوله انما
لم تتاد فرض القراءة بها عنده لاختلاف العلماء فان مالكا لا يجعلها من القران وان الشافعي وان
جعلها من القران لكنه لم يجعلها اية تامة اذ الصحيح من مذهبه انها مع ما بعدها الى راس الاية
اية تامة فاورث اختلاف العلماء شبهة والقراءة فرض مقطوع به فلا يتادى بما فيه شبهة
...

فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها عنده ايضا ولهذه الشبهة ايضا لم يسقط حرمة تلاوة
التسمية عن الجنب والحايض بنية قراءة القران احتياطا وانما قيد بقوله بنية القراءة لانه لو
تلاها الجنب والحايض قاصدين للتبرك بذكر اسم الله بدون قصد القراءة لم يحرم عليهما ولهذا
جوز بعض اصحابنا قراءة الفاتحة لهما على قصد الشكر دون التلاوة والرواية عن اصحابنا تشهد
لهذا القول حيث قالوا ثم يتعوذ ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية
عن التعوذ وادخلوها في القراءة وذلك دليل على انها من القران ثم الاعجاز في معنى القران تام في الاصح
وهو احتراز عن قول من يقول بان الاعجاز لا يتم الا بمجموع اللفظ العربي والمعنى وانما قلنا بان الاعجاز
في المعنى تام لانه حجة على الكافة من العرب والعجم ومعجز بالنسبة الى الجميع حيث عجزوا عن اتيان اقصر
سورة من مثله وعجز العجمي عن اتيان مثل نظم القران بالعربي لا يكون حجة عليه لانه ليس بلسانه
كعجزه عن مثل شعر امرء القيس وغيره من شعراء العرب لا يكون معجزة للعجمي فاذن انما يكون حجة على
العجمي ومعجزة له اذا عجزت عن اتيان مثل معنى القران بلغته فلهذا اي فلاجل ان الاعجاز تام في المعنى
لم يجعل ابو حنيفة النظم لازما لجواز الصلوة حتى جوز الصلوة بالفارسية وانه صح رجوعه
الى قولهما وعليه الاعتماد لان الواجب عليه في الصلوة قراءة القران لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران
ولا ينطلق على المعنى وحده وقول فخر الاسلام النظم ركن زايد فيه تساهل لان الركن داخل في الماهية
فلا يتصور ان يكون زايدا قوله واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما ذكر ان
الكتاب اصل من اصول الشرع وهو في الصحيح اسم للنظم والمعنى والاحكام انما تثبت بمعرفة اقسامها
اراد ان يقسم الكتاب الى الاقسام التي يرجع اليها في معرفة الاحكام الثابتة بها دون ما يتعلق بمعرفة
القصص والامثال والمواعظ والحكم والترغيب والترهيب فان القران بحر لا يدرك مداه ولا
يعرف منتهاه لا يمكن حصر جميع ما فيه وقد ذكرناه وجه الحصر في الاربعة ووجه حصر كل واحد من
الاربعة في الاربعة فلا يحتاج الى الاعادة هذا باب بيان ما يختص به
السنن الى قوله وقال وخبر الواحد . لما فرغ من مباحث السنة وقدمها على مباحث الاجماع
لان السنة اصل بالنسبة الى الاجماع ثم الاقسام التي سبق ذكرها في الكتاب من الخاص والعام وغيرها
جميعا يتاتى ايضا في السنة لان كلام النبي عم مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه الاقسام المذكورة

١٤٧

فلا يحتاج الى اعادتها ههنا لكونها مشتركة بينهما وقد عرفت مرة لكن السنة تفارق الكتاب في طرق الاتصال
الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة من كونها مسندة ومرسلة
والمسندة من كونها متواترا او مشهورا او احادا فذكر هذا الباب لبيان ما يختص به السنن من كيفية
الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن فقال السنة نوعان مرسل
وهو قول من لم يلق النبي صم قال رسول الله كذا بحذف الواسطة او الوسايط بينه وبين النبي صم ومسند
بان يذكر الواسطة او الوسايط بينه وبين النبي عم وهذا التقسيم انما يستقيم على راي الاصوليين فانهم يجعلون
ما سوى المسند مرسلا واما على راي المحدثين في انواع السنة اكثر من ذلك فانهم يجعلون غير المسند مرسلا
ومنقطعا بما هو المذكور في كتب علوم الحديث ثم المرسل من الصحابي محمول على السماع من النبي من غير
واسطة لان من صحت صحبته مع النبي صم لم يحمل حديثه عند اطلاق الرواية عنه الا على السماع عنه بغير واسطة
وان احتمل السماع عن غيره والمرسل من القرن الثاني والثالث محمول على انه وضح له الامر واستبان له الاسناد
فلا يحتاج الى ذكره وهو حجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد رضي الله عنهما وهو فوق المسند
عندنا لان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق صحيحة طوى الاسناد والطرق للوضوح عنده واستفاضة
الخبر لديه وقال قتادة رضي الله عنه وحتى قال الحسن البصري اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة ارسلته ارسالا فدل
على ان الارسال كان دليل الوضوح والصحة بخلاف ما اذا لم يتضح الامر عنده بان بلغه من واحد لم يجزم بنسبته
الى النبي صم بل اسنده اليه قاصدا ان يحمله ما تحمل عنه ليكون المواخذة عايدة اليه ولانه اذا اسند الحديث
الى غير النبي صم من الرواة فانما يشهد عليه بانه روى له ذلك الحديث من النبي صم واذا ارسله ونسبه الى النبي صم
فانما يشهد على النبي صم بانه قوله ولا شك ان احتياط الانسان فيما ينسبه الى النبي صم ويشهد به عليه
اكثر من نسبته الى غيره وشهادته عليه اذ الكذب على النبي صم اعظم من الكذب على غيره قال النبي صم من كذب
علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار ولكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق
المسند كان ينبغي ان يجوز النسخ اي الزيادة على النص فانه نسخ الوصف بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور
تقرير الجواب لان هذا نوع مزية يثبت للمرسل بالاجتهاد والراي فلم يجز النسخ بمثله بخلاف رجحان
المشهور فانه ثابت بمعنى فيه وهو قوة الاتصال والحديث انما صار حجة بالاتصال وهو فيه اقوى من
خبر الواحد فيصح الزيادة به وفي ترجيح المرسل على المسند بما ذكروه بحث لان عدالة الراوي شرط قبول الحديث

وهي معلومة في المسند بالتصريح وفي المرسل مشكوكة او معلومة بالدلالة والصريح اقوى من الدلالة
قال الشافعي لا يقبل المرسل
وقال الشافعي لا يقبل المرسل الى قوله والمسند اقسام
من القرن الثاني والثالث الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر بان اسند غيره ذلك الحديث ولهذا قال قبلت
مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واستدل بان المرسل فيه جهل بالراوي
والجهل به جهل بصفاته التي يصح روايته بها من كونه عدلا ضابطا فيمتنع القبول لاجله وقد اخذ
عليه في قوله يقبل المرسل اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بانه حينئذ يكون العمل بالمتصل دون المرسل
وكذا اخذ عليه في قوله انه يقبل المرسل اذا ارسله اثنان وشيوخهما مختلف بان المرسل اذا لم يكن مقبولا
يكون باطلا وضم الباطل الى مثله لا يوجب القبول واجيب عن استدلاله بانه لا نسلم ان الجهل
بعين الراوي جهل بصفاته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة تعديل له اذ لو كان غير عدل لوجب عليه
التنبيه على جرحه والاخبار عن حاله فالسكوت بعد الرواية عنه يكون تلبيسا وتحميلا للناس على العمل
بما ليس بحجة والعدل لا يتهم بمثل ذلك فيكون ارساله توثيقا له فان العدل لا يقدم على مثل هذا الا بعد
العلم بعدالته بخلاف ما اذا سماه فانه لا يستدل به على توثيقه لانه يحتمل انه كان مستورا عنده
فروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حيث ذكر اسمه استدل الامام حافظ الدين
في شرح المنار لقبول المرسل بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بانه اذا اخبر من لا يكون فاسقا
وجب قبول خبره والمرسل ليس بفاسق اذ الكلام في ارسال العدل فوجب قبول خبره وفيه بحث لانه استدلال
بمفهوم الشرط وهو ليس بحجة عندنا الا اذا كان غرضه الالزام على الخصم فله وجه او يقال بانه لم يتمسك
بمفهوم الشرط بل بان المثبت معلول بالفسق ليترتب الحكم عليه فلا يثبت بدونه واستدل بعض
اصحابنا لقبول المرسل باتفاق الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس مع انه لم يسمع من
النبي صلعم الا اربعة احاديث لصغر سنه كما ذكره الغزالي او بضعة عشر حديثا كما ذكره شمس الائمة
السرخسي رحمه الله وقد صرح ابن عباس بذلك في حديث الربوا في النسيئة حيث قال حدثني به اسامة
بن زيد وروى ايضا انه عليه السلم ما زال يلبي حتى رمى الجمرة فلما حاجوا عليه قال حدثني اخي الفضل
ابن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة وروى ابو هريرة
واسنده الى الفضل ونعمان بن بشير لم يسمع من النبي صلعم الا قوله ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد
كله

ثم كثرت روايته امثاله وشاع وذاع ولم ينكر على احد منهم فدل على جواز قبول المرسل وفيه نظر اذ الكلام
في قبول مراسيل الصحابة لاجماعهم على عدالتهم فلا يلزم من قبول مراسيلهم قبول مراسيل غيرهم
استدل باتفاق التابعين على ذلك فان الحسن قال اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته
ارسالا وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال بعضهم رد المراسيل بدعة
حادثة بعد المائتين والشعبي والنخعي من اهل الكوفة وابو العالية والحسن من اهل البصرة
ومكحول من اهل الشام كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق فدل على كون المرسل حجة قوله واما
مراسيل من دون هؤلاء اي دون القرن الثاني والثالث فقد اختلف مشايخنا فيه فقال ابو الحسن الكرخي
يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة الموجبة لقبول المراسيل في القرون الثلثة وهي العدالة
والضبط تشمل سائر القرون وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من الائمة مشهورا باخذ
الناس العلم منه وان لم يكن كذلك يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي
الا عمن هو عدل ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن لظهور الفسق عاما من بعد القرون الثلثة بشهادة النبي عم
بفشو الكذب منهم بقوله ثم يفشو الكذب الا من علمت عدالته ويعلم انه لا يروي الا عن عدل بخلاف
القرون الثلثة بشهادة النبي عم بخيريتهم بقوله عليه السلم خير القرون الذي انا فيه ثم الذين يليه ثم الذين يليه
ثم الذين يليه الحديث واما اذا ارسل الحديث من وجه واتصل من وجه آخر فاختلف فيه اهل الحديث فمنهم
من رد هذا الحديث وجعل الانقطاع دليل الجرح وهو اولى من التعديل واكثرهم على قبوله وبعضهم على الانفصال
من وجه ويكفي الاتصال لان ذلك الطريق ساكت وفي الطريق المتصل بيان له ولا معارضة بين الساكت
والناطق   والمسند اقسام الى قوله والمشهور   الخبر المسند المتصل
برسول الله انواع ثلثة المتواتر والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عصر قوما لا
يتوهم تواطؤهم على الكذب او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد في الاعصار [illegible]
متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ثم عرف المتواتر بانه خبر يرويه قوم لا يحصى عددهم
اي عادة لكثرتهم لا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط حتى لو اخبر اهل جامع عن واقعة حدثت فيه
يحصل العلم به مع كونهم محصورين ولا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم اذ لو كانوا
قليلين [illegible] يمكن انهم توافقوا على ذلك الخبر من غير ان يكون صحيحا وعدالتهم اذ لو كانوا غير عدول

يجوز توافقهم على نقل الخبر الكاذب وهذا شرط في المتواتر الذي هو من امور الديانة وليس بشرط المطلق
التواتر عند الجمهور كما هو عند قوم باعتبار ان العدالة هي المرجحة لجانب الصدق وحجة الجمهور
ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم لحصل العلم بخبرهم مع كفرهم فلا يشترط العدالة
والاسلام لصيرورة الخبر متواترا وتباين اماكنهم اي تباعدها لكونه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ
وهذا ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم باخبار متوطني بلدة واحدة حتى لو اخبر اهل المدينة بخبر يصير
متواترا ويدوم هذا الحد اي ان يتصل برسول الله صلعم اي يشترط هذه الشروط في كل عصر حتى يصير اوله
كاخره واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القران والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات
وما اشبه ذلك كفرضية الحج وحل البيع وحرمة الربوا والخمر والزنا وساير ما هو من ضروريات الدين
ولا بد للمتواتر من شرط اخر وهو ان يكون استنادهم في الخبر الى الحس دون العقل فان اهل الدنيا لو اخبروا
بحدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم حتى يقام عليه برهان عقلي والمعتبر فيه حصول العلم ولا
اعتبار لعدد معين فيه كمن اعتبر اثني عشر لقوله تعالى اثني عشر نقيبا او عشرين لقوله ان يكن منكم عشرون
او اربعين لقوله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين او سبعين لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا اذ
لا مناسبة بين مسئلتنا وبين هذه الايات فانها لا تدل على اشتراط ما ادعوا من العدد للتواتر وانه اي
الخبر المتواتر يوجب علما ضروريا اي حاصلا من غير نظر وفكر عند الجمهور وعند بعضهم يوجب علما استدلاليا
وقال الغزالي ضروري بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالواسطة قالوا لو كان ضروريا لما افتقر الى وسايط
ترتيب علوم يتوصل بها اليه اذ المحتاج الى الوسايط نظري لا ضروري لكنا نحتاج الى الوسايط لذلك فان
حصول العلم بالمتواتر مفتقر الى العلم بان المخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان المخبرين جمع عظيم
لا داعي لهم الى تواطئهم على الكذب والى العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون
صدقا اذ لا واسطة بينهما خلافا للجاحظ وحجة الجمهور انا نجد علما ضروريا بالبلاد البعيدة كبخارا
وسمرقند والامم الماضية والقرون الخالية والانبياء والايمة والملوك والخلفاء الذين مضوا كما نجد العلم
بالمحسوسات من غير فرق بينهما فلو كان استدلاليا لما حصل العلم به لمن هو ليس باهل للنظر كالصبيان
ولساغ الخلاف فيه بين العقلاء كساير النظريات واحتياج العلم به الى العلم بمجموع ما ذكروا ممنوع
بل يحصل العلم بهذه الامور عند حصول العلم بالمتواتر ضرورة لا انه متفق عليه وعند البعض المتواتر

يوجب

يوجب علم طمانينة تطمئن اليه القلوب لترجح جانب الصدق فيه لا علم يقين وليس المراد بالطمانينة
عندهم اليقين مثل قوله ولكن ليطمئن قلبي وعند السمنية والبراهمة المتواتر لا يفيد علم يقين
ولا علم طمانينة لاجتماعه من احاد كل منها غير موجب للعلم وغير الموجب اذا انضم مع مثله لا يصير
موجبا وهذا باطل لانه تشكيك في الضروريات فسقطت مكالمتهم وظهرت مجادلتهم وقد يحدث
عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد كقوى الحبل ومن انكر حصول العلم بالمتواتر فهو سفيه لم يعرف دينه
والدنيا اذ معرفة الدين وهو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر ومعرفة الحلال والحرام
لا يحصل الا بالخبر المتواتر وكذا معرفة الاغذية والادوية ومعرفة ان هذا نافع وهذا مهلك وساير
المضار والمنافع الدنيوية لا يحصل بدون الخبر اذ في التجربة احتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام والعم
والخال وساير الغرايب وكون نفسه رضيعا لا يحصل الا بالخبر ثم كلا ولقد نجد من نفسنا معرفة هذه
الامور قطعا بمنزلة العلم الحاصل بالعيان فكان منكره كمنكر المشاهدات من السوفسطائية
الذي لا يمكن البحث معه الا بالضرب المولم   والمشهور ما كان من الاحاد الى قوله وخبر الواحد
هو الذي   القسم الثاني من المسند الخبر المشهور وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل
اي في القرن الاول في ابتداء النقل عن النبي صلعم ثم انتشر اي اشتهر في القرن الثاني ومن بعدهم حتى يرويه
جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم قوم ايمة ثقات لا يتهمون في خبرهم فصار شهادتهم على نقله
وصحته وتصديقهم بكونه عن النبي صلعم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه اي المشهور احد قسمي
المتواتر على قسمين اعني متواتر الاصل والفرع ومتواتر الفرع دون الاصل فيثبت به علم اليقين
وتابعه جماعة من مشايخنا وهو اختيار صاحب الميزان لانه لما اجتمع اهل العصر الثاني ومن بعدهم
على قبوله صار كالمجمع على صحته فيوجب العلم ويكفر جاحده وقال عيسى بن ابان انه يوجب علم الطمانينة
لا علم اليقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى صحت الزيادة به على الكتاب التي هي نسخ وصفا عندنا
دون النسخ المطلق عملا بالشبهين ويضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح المختار عند القاضي ابي زيد وشمس
الايمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين ونقل شمس الايمة ان جاحده لا يكفر اتفاقا فلا يظهر اثر الخلاف في الاحكام
وذلك لان انكاره لا يودي الى تكذيب الرسول صلعم لكونه من الاحاد في الاصل التي يحتمل ان لا يكون من النبي صلعم وانما
يودي الى تخطئة العلماء في القبول وتخطئتهم ليس بكفر بل هو بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه

يودي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذا المتواتر بمنزلة المسموع منه مشافهة وتكذيبه كفر وذلك اي مثال الزيادة
على الكتاب التي هي نسخ الوصف مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
نسخ الجلد في حقه وبقي الرجم وبقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ورجم النبي عليه السلام ماعزا
والغامدية فانها زيادة على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فانه يتناول
بعمومه المحصن وغيره فبزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حقه لا يقال هذا تخصيص العام لا نسخ لم
لانا نقول شرط التخصيص المقارنة ولم يقارن ههنا بل تاخر فيكون ناسخا لا مخصصا وفايدته تظهر
في بقاء العام قطعيا بعد نسخ البعض دون تخصيصه وكذا قوله وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب
الغسل فبزيادة المسح بخبر المغيرة انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام
في كفارة اليمين في جواز التفرق والتتابع نسخ بزيادة التتابع بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام
متتابعات حتى لا يجوز التفرق لكنه لما كان اي المشهور من الاحاد في الاصل يثبت به اي بكونه من الاحاد في
الاصل شبهة سقط بها علم اليقين يعني وان صار المشهور حجة بشهادة السلف حتى صحت به الزيادة
على الكتاب على ما ذكرنا لكنه مع شهادتهم لا يخرج عن كونه في الاصل من الاحاد فبقي فيه شبهة الانقطاع فسقط به
علم اليقين اذ اليقين انما يثبت اذا اتصل بالمعصوم بلا شبهة ولكنه يوجب العمل لان الشبهة الثابتة
في خبر الواحد فوق هذه الشبهة ولم يوثر في سقوط العمل فهذا اولى وقال وخبر الواحد الى قوله

ثم الخبر القسم الثالث من المسند خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد اي المخبر الواحد
او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر انما ذكر هذا لئلا يتوهم ظاهر اضافة الخبر الى الواحد
ان خبر الاثنين والثلث والاربع لا يكون من قبيل خبر الواحد فان الصحيح ان تعدد المخبرين لا يخرجه
عن كونه خبر واحد بعد ان لم يبلغ درجة الاشتهار والتواتر واحترز به ايضا عن قول من يقول لا يسمع
خبر الواحد بل يشترط للقبول انه بخبر اثنان او اربعة فسوى المصنف بين الكل وهو اي خبر الواحد حجة
للعمل به في احكام الدين والدنيا وهو مذهب الجمهور وقال القاشاني وابن داود والمرتضى من الامامية
لا يجوز العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ولا تقف اي لا تتبع ما ليس لك به علم وخبر الواحد لا يوجب
العلم فلا يجوز العمل به وقال احمد يوثر رواية خبر الواحد يفيد العلم مطلقا لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وجه الاستدلال به انا اجمعنا على العمل بخبر الواحد فلو لم يفد العلم لما جاز اتباعه

والعمل

والعمل به للنهي المذكور فانه تعالى نهى عن اتباع غير العلم ومن ضرورة وجوب اتباع خبر الواحد كونه موجبا
للعلم وايضا فان الله تعالى ذم على اتباع الظن بقوله ان تتبعون الا الظن وما يتبع اكثرهم الا ظنا
وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلولا افادة خبر الواحد العلم لكنا مذمومين على اتباعه وهو خلاف الاجماع
استدل الجمهور بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه التمسك ان الله تعالى امر الطائفة التي نفرت من كل فرقة بالتفقه
ثم بانذار قومه عند الرجوع والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل به فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة
للعمل لما كان للدعوة فائدة ولانه تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي وهو في حق الله
تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم له اذ المترجي للشيء طالب له والطلب من الله تعالى امر فيقتضي وجوب
الحذر عند الانذار فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر عليهم والفرقة اسم الجماعة
والطائفة منتزعة منها فتكون بعضها لانها فعلة من فرق فكل ما فرق فهو فرقة يقال فرق الخشبة
اذا شقها وبعض الثلثة واحد او اثنان فدل على ان خبر الواحد حجة للعمل لا يقال الطائفة اسم للجماعة
بدليل لحوقها التانيث فلا يصح حملها على الواحد والاثنين لانا نقول الصحيح ان الطائفة اسم للواحد
فصاعدا فان المراد من قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المومنين الواحد فصاعدا كذا قاله قتادة
وكذا قيل في سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا انهما كانا رجلين من الانصار بينهما
مدافعة في حق فتحاكم احدهما الى النبي عليه السلام دون الاخر وقيل كان احدهما من الصحابة والاخر من المنافقين فقد اطلق
عليهما طايفتين فدل على ان الطائفة اسم للواحد فصاعدا قال ابن الحاجب في التمسك بهذه الآية بعد
ووجه ابن المطهر ذلك بان ظاهر الآية يقتضي الحذر عقيب الانذار الحاصل بالتفقه في الدين وهو الفتوى
ونحن نقول بموجبه فان الفتوى يجب العمل بها بخلاف خبر الواحد وفيه بحث اما اولا فلان الانذار
يكون بالاخبار من الشارع لا من نفسه بطريق الفتوى او هو اعم من الفتوى او الرواية من الشارع واما
ثانيا فلانه لما اعتبر خبره مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى الشارع المعصوم اولى والجواب
عن قول من قال بان اتباع الظن حرام فينتفي كون خبر الواحد موجبا للعلم او لا يجوز العمل به قلنا
المراد بالمنع عن اتباع الظن اتباعه فيما كان المطلوب فيه اليقين كاصول الدين لا مطلقا ونحن نقول
بموجبه جمعا بينه وبين الادلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد قوله وكذا التصديق النبي عليه السلام

معنى الترجي في حقه تعالى

الظن المنهي عن اتباعه هو الظن فيما كان المطلوب فيه اليقين

سلمان وبريرة في الهداية دليل على ان خبر الواحد حجة فانه روي ان سلمان اتى النبي صلعم بطبق فيه رطب وضعه بين يديه
فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل ثم اتاه من الغد بطبق اخر وفيه رطب فقال هذه هدية
فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل لما اعتمد النبي عم خبر سلمان وصح وكذا
قبل خبر بريرة في الهدية التي جاءت بها ولانه عم مامور بتبليغ الوحي الى كافة الناس بقوله تعالى بلغ ما انزل
اليك ومعلوم انه عم لم يذهب بنفسه الى كل قبيلة للتبليغ ولم يبعث الكل ولا عددا منهم لتذكروا انما كان يبعث
الافراد من الرسل الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي بكتابه الى قيصر او هرقل
بالروم وعتاب بن اسيد الى مكة وعبد الله بن اغيس الى كسرى وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وعمرو بن
امية الى الحبشة وغيرهم فلو لم يكن خبر الواحد حجة لانفتح باب الطعن بالتقصير في التبليغ حيث لم يبلغ
بنفسه ولا بمن يقوم به الحجة ولكان يجب عليه ان يبعث عددا يفيد خبرهم التواتر والاول استدلال
بالكتاب والثاني بالسنة ثم اشار الى الاستدلال بالمعقول فقال ولان خبر الواحد العدل يفيد
غلبة الظن بصدقه لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب لكونه محظور دينه
وعقله وغلبة الظن يوجب العمل لانه عند متوقف على التيقن كالعمل بالقياس بل اولى لان الاحتمال في الخبر
فوق النبي الذي هو معصوم لا شبهة في اصله وانما الشبهة في طريق الوصول الينا والشبهة في القياس في
اصله قوله والشهادة انما اختصت جواب عما يقال لو كان خبر الواحد حجة موجبة للعمل لكان
ينبغي ان يجب على القاضي قبول اخبار الشاهد الواحد ولا يشترط فيها العدد تقرير الجواب انما اختصت
الشهادة باشتراط العدد لان دعوى المدعي يعارضها الانكار من المدعى عليه اذ ليس احدهما اولى بالصدق
من الاخر فلا بد من مرجح لاحدهما فاذا اتى المدعي بشاهد ترجح جهة صدقه به ولكن عارضه شهادة
الاصل للمدعى عليه وهي البراءة الاصلية فان الذمم خلقت في الاصل بريئة عن الحقوق وعرية عن
الشغل بها فانتفى بها الترجيح الحاصل بجانب المدعي بشاهد لتعارض المرجحين فتساقطا فلا
بد من مرجح اخر يترجح به جانب صدق المدعي وهو الشاهد الاخر ليكون شغل الذمة الفارغة عن
الحقوق بحجة قوية فاشترط العدد في الشهادة لذلك لا لان خبر الواحد ليس بحجة بخلاف خبر الواحد
في احكام الشرع فان المكلف قد التزم امتثال اوامر الشرع من غير انكار فلا احتاج الى مرجح اخر
ثم الخبر الى قوله الخبر اما ان يكون متصلا الى النبي صم او منقطعا والمنقطع

اما

اما ان يكون منقطعا صورة او منقطعا معنى وان كان متصلا صورة ثم المنقطع صورة قد مر بحثه
وهو المرسل والمنقطع معنى على نوعين احدهما منقطع لنقصان في الراوي لفوات شرط من شرايطه
التي سياتي من العدالة والاسلام والضبط والعقل وثانيهما منقطع بمعارضة دليل اقوى منه فيصدق
به المرجوح وهو على اربعة اقسام القسم الاول هو الانقطاع لمخالفة الكتاب فانه خبر مردود منقطع
اذ الكتاب ثابت يقينا وفي اتصال خبر الواحد بالنبي عم شبهة فيرد بما هو يقيني واليه الاشارة بقوله عم
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه وذلك مثل حديث
فاطمة بنت قيس وهو ما روي عنها انها قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول الله صلعم نفقة ولا
سكنى فانه مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فيثبت السكنى به وفي قراءة ابن مسعود ر
وانفقوا عليهن من وجدكم وهي مشهورة والمراد به غير الحامل بدليل عطف قوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن عليه وانما اعيد ذكر الحامل مع دخولها في اول الاية لان مدة الحمل ربما
تطول فيظن بسقوط النفقة فاعيد ذكرها نفيا لهذا الوهم مع دخول الحامل في اول الاية فدل على ان
المبتوتة تستحق النفقة وان لم تكن حاملا خلافا لما يقوله الشافعي من ان المبتوتة التي هي غير الحامل لا
تستحق النفقة والذي يؤيد ما ذكرنا قول عمر رض حيث قال لا ندع كتاب الله ولا سنة نبينا بقول امراة
لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت النبي صم يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى
ما دامت في العدة قوله وحديث القضاء بالجر عطف على قوله لمخالفة حديث فاطمة وهو مثال اخر
للانقطاع لمخالفة الكتاب فان حديث القضاء بشاهد ويمين مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم لان الله تعالى امر بالاستشهاد وهو مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود ثم فسره برجلين او برجل وامراتين
فيقتضي اقتصاره على المذكور لان المجمل اذا فسر كان ذكره بيانا لجميع ما تناوله اللفظ فمن جعل الشاهد
الواحد مع اليمين حجة فقد زاد على الكتاب بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز فيصير الحديث
منقطعا لمخالفته ولانه تعالى قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا فقد نص على ادنى ما ينتفي به الريبة ما ذكر في
النص وليس دون الادنى شيء ينتفي به الريبة فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المنصوص
ادنى فيكون مخالفة ضرورة ولانه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى ما هو غير معتاد
وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن في مجالس الحكم محظور بغير ضرورة لانهن امرن
...

معناه

بالقرار في البيوت فلو كان يمين المدعي مع الشاهد حجة لانتقل اليه لكونه ايسر وجودًا دون ما هو غير
ان لم يتحقق حينئذ ضرورة مبيحة لحضور النساء لامكان وصوله الى الحق بشاهد ويمين فكان النقص في
هذه الوجوه دالًا على ان ما روي انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين مخالف للكتاب فيكون منقطعا هذا تقرير ما في الكتاب
مع زيادات وفيه بحث اما اولا فلا نسلم انه في قوله فاستشهدوا مجمل ولئن سلمنا انه مجمل فبيان المجمل
بخبر الواحد واما ثانيا فلا نسلم الاقتصار في المذكور لعدم ما يوجب الحصر فيه بل هو ساكت عما عداه
وقد دل الدليل على جواز القضاء بشاهد ويمين فوجب القول به ولئن سلمنا القصر على ما هو مذكور في النص
فهو ثابت بمفهوم الشرط وهو ليس بحجة عندكم وان كان حجة عند الخصم لكن اذا لم يعارضه دليل اخر
منطوق به واسم الاشارة في قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا راجع الى ان
تكتبوه في قوله تعالى ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اي ذلك
الكتب اقسط اي اعدل عند الله واقوم للشهادة اي اعون على ادائها وادنى الا ترتابوا اي اقرب الى انتفاء الريبة
كذا في الكشاف ولا يجوز صرف الاشارة الى قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وجعل الادنى بمعنى
الاقل لان قوله اقسط عند الله واقوم للشهادة لا يناسبه قوله وحديث مس الذكر بالجر ايضا عطف
على قوله حديث فاطمة وهو مثال اخر للانقطاع المعنوي بمخالفة الكتاب فان حديث مس الذكر بالجر
وهو قوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ مخالف لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا فان الاية نزلت
في اهل قباء لانهم كانوا يستنجون بالماء بعد الاستنجاء بالاحجار فقال لهم النبي صلعم ان الله قد اثنى
عليكم فما الذي تصنعون فقالوا نستنجي بالماء بعد الاستنجاء بالاحجار فلو جعل المس حدثا لما مدحهم
الله تعالى بالاستنجاء بالماء الذي لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا ولكن التطهير الذي مدحهم الله تعالى
عليه حدثا لان التطهير يحصل بزوال الحدث لا باثباته وهذا الاستدلال ضعيف لان للخصم
ان يقول انما استحقوا المدح لاجل ازالة النجاسة الحقيقية بالماء لا باعتبار الطهارة عن الحدث فان جميع
الناس كانوا فيها سواء ونحن لا نجعله تطهيرا عن الحدث حتى يكون المس منافيا له لان المس انما ينقض
الطهارة بعد حصولها فهي حالة الاستنجاء غير حاصلة فلا يكون الحديث منافيا للكتاب قوله وحديث المصراة
بالجر ايضا عطف على ما قبله وهو مثال اخر ايضا لانقطاع الحديث بمخالفة الكتاب فان حديث المصراة
وهو قوله عم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها

امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر فانه مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وذلك لان النص صريح في ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل واللبن ان كان من ذوات الامثال يجب
مثله وان كان من ذوات القيم يجب قيمته بالغة ما بلغت فايجاب صاع من التمر مكانه مخالف لحكم الكتاب
فيكون نسخا وذلك لا يجوز بخبر الواحد فيكون منقطعا لمخالفته ومعنى التصرية ان تحبس الشاة حتى يجتمع
اللبن في ضرعها اياما ليغتر به المشتري قوله وحديث ابي وقاص بالجر ايضا وهو اشارة الى القسم من الانقطاع
المعنوي وهو الانقطاع لمخالفة السنة المشهورة وذلك لان المشهور فوق خبر الواحد فلا يظهر بمقابلته
تقرير المخالفة ان سعيد بن وقاص روى ان النبي صلعم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم
قال فلا اذن فان النبي صلعم افسد هذا البيع واشار بقوله اينقص اذا جف الى وجوب المساواة على اعدل الاحوال
وهو ما بعد الجفاف ولم يوجد في بيع الرطب بالتمر وبه تمسك ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فلم يجوزا بيع الرطب
بالتمر وابو حنيفة رحمه الله جوز ذلك واستدل بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل في حديث
الاشياء الستة فانه يستدعي الجواز لان التمر يطلق على الرطب بدليل انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى فقيل
وما يزهى فقال ان يحمر او يصفر فسماه تمرا وهو بسر وقول ابن عمر وما العيش الا نومة وتشرق
وتمر على راس النخيل وماء والمراد به الرطب وكذا لو اوصى بالرطب على راس النخيل فيبس قبل موت الموصي لا تبطل
الوصية ولو تبدل الجنس باليبس لبطل كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل موت الموصي وكذا لو اسلم في تمر
فاقبض رطبا او على العكس جاز ولو كانا مختلفين في الجنس لكان هذا استبدالا في المسلم فيه وهو غير جائز واذا
ثبت انه تمر وقد وجد شرط الجواز وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد
يعتبر حالة العقد لا عند حالة مفقودة عند العقد يتوقع حدوثها فيكون الحديث المذكور مخالفا لهذا الحديث المشهور
الذي تلقته الائمة بالقبول فيكون منقطعا قوله ولم يكن شاذا هذا اشارة الى القسم الثالث من الانقطاع
وهو ان يكون الخبر شاذا فيما يعم به البلوى اي نادرا فيما يمس اليه الحاجة في عموم الاحوال لكافة الناس فانه
دليل انقطاعه وذلك لان العادة حاكمة باستفاضة نقل ما يعم به البلوى لان الدواعي متوفرة على نقله
لمس الحاجة اليه لعموم الناس وانما انفرد الواحد بنقله ولم يشتهر دل على انقطاعه وعدم صحته ولهذا لم
يقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن في السماء غيم لان الناس لما شاركوه في
النظر والمنظر وحدة البصر والاحتياج والاهتمام به كان انفراده بالرؤية دليل غلطه اذ الظاهر يكذبه

الظاهر

بخلاف ما لو كان به غيم او جاء من موضع اخر لانه قد يسبق غيره من موضع الهلال فيتفق النظر للبعض فلا يكون
مكذبا له ولهذا لم يقبل رواية من يدعي النص على امامة علي او غيره اذ امر الامامة فيما يعم به البلوى لحاجة
الناس اليه فلو كان النص فيه ثابتا لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل كذلك دل على عدم ثبوته وذلك
مثل حديث الجهر بالتسمية في الصلوة ومثل خبر رفع اليدين عند الركوع ورفع الراس منه ومثل خبر الوضوء
مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة وخبر الوضوء من مس الذكر لانه لم يشتهر النقل فيها مع
احتياج الخواص والعوام الى معرفتها وانما شذ مع اشتهار الحادثة ومع انها معارضة باحاديث صحيحة
دالة على خلافها دل على انقطاعها وضعفها فلم يعمل بها قوله ولم يعرض عنه الائمة هذا اشارة الى
القسم الرابع من الانقطاع وهو ما اعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عم بان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يجر
المحاجة بينهم بذلك الخبر فان ذلك دليل انقطاعه لان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين الينا فلا يتهمون
بترك الاحتجاج بخبر صحيح هو حجة واستعمال الراي مع وجود النص فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض
على البعض حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالراي اذ لا يجوز خلاف النص بالراي فكان اعراض
الكل عن الاحتجاج به وقت الحاجة والعدول الى الراي دليلا ظاهرا على انه غير ثابت او هو منسوخ وذلك مثل
حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء الذي تمسك به الشافعي في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجال عبيدا
كانوا او احرارا دون النساء حراير او اماء فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد
وعايشة رض الى انه معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود رض
الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا فيها بالراي واعرضوا
عن الاحتجاج بالحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل على انه غير ثابت او هو منسوخ وكذلك اختلفوا في
وجوب الزكوة في مال الصبي فذهب علي وابن عباس الى انه لا زكوة في ماله كمذهبنا وذهب ابن عمر وعايشة رض
الى الوجوب كمذهب الشافعي وذهب ابن مسعود الى ان الوصي يعد سنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ انه
شاء ادى وان شاء لم يؤد ثم لم يجر المحاجة بينهم بالحديث الذي نقل عن النبي صلعم انه قال ابتغوا في
اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة وفي رواية كيلا ياكلها الزكوة ولو كان ثابتا لجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة
اليه بظهور الخلاف كما يجري اليوم لانهم كانوا اعرف بالنص منا ولو احتجوا لاشتهر ولرجع المحجوج
عما هو عليه لانهم كانوا اشد انقيادا للحق من غيرهم ولما لم يشتهر شيء من ذلك علم انه منقطع مردود دلالة

باكلها صح

تقدير

تقدير صحته فقد اول بان النفقة يسمى صدقة قال عم نفقة الرجل على نفسه صدقة بدليل انه اضاف الكل
الى جميع المال والزكوة لا تاكل الا دون النصاب والنفقة تاتي على الكل ولفظ الزكوة في رواية الاخرى محمول
على زكوة الراس وهو صدقة الفطر قوله فانه يوجب العمل هذا جزء قوله بعد الجزاء اذا لم يكن منقطعا يعني
اذا لم يكن الخبر منقطعا معنى بالوجوه الاربعة المذكورة فانه يوجب العمل لكن بشروط تراعى في المخبر وهو الراوي
وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل والضبط اما الاسلام فهو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان
بوجود الصانع تعالى ووحدانيته والتصديق باسمائه الحسنى مثل كونه عالما بالكليات والجزئيات قادرا
على جميع الممكنات حيا قيوما الى ساير اسمائه والتصديق بصفاته العلى مثل القدرة والعلم والحيوة وساير
الصفات ويضم اليه التصديق والاقرار بحقية كتبه ورسله والبعث وتقدير الخير والشر وساير ما جاء
به النبي صم وانما شرط الاسلام في الراوي لان الكافر يورث تهمة في خبره لعداوته في الدين فيحمله ذلك على السعي
في هدمه بادخال ما ليس منه فيه ولهذا ردت شهادته على المسلم وذكر ان الاسلام نوعان ظاهر وهو ما ثبت
بنشوه بين المسلمين بانه ولد فيهم ونشا على طريقتهم بالشهادة الجارية على لسانه والعبادة معهم
وباطن وهو الاعتقاد بقلبه وذلك لا يمكن الاطلاع عليه من جهة العباد الا انه اكتفى بالاستيصاف اجمالا
على وجه لا يفضي الى الحرج بان يقال له اتؤمن بالله وباسمائه الحسنى وصفاته العلى وبجميع ما جاء به النبي عم
فاذا قال نعم حكم باسلامه لما روي ان النبي عم استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال بقوله اتشهد
ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وقال بعض مشايخنا ذكر الوصف على
سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على سبيل التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من
ذلك لا يكون مسلما لكن هذا كالمستبعد داشتراطه لصحة الايمان اذ اكثر الناس من العوام وغيرهم غير قادرين
على تفصيل صفات الله واسمائه فيشترط الوصف على سبيل الاجمال ويؤيد هذا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من النبي صم
بالاستيصاف على الاجمال وفي هذه الاية دليل على انه لا بد من الاستيصاف اذ لم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن
الاسلام وهجرتهن الى دار الاسلام ولكن على وجه لا يفضي الى الحرج وفي قوله تعالى الله اعلم بايمانهن دليل على انه
لا يقع العلم به حقيقة وانما علمه عند الله ونحن نكتفي بذلك الظاهر لتعذر الاطلاع على الباطن وانما شرط
الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما من وجد منه ذلك نحو اقامة الصلوة بالجماعة

وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه بذلك وتقوم ذلك مقام الاستيصاق منه في الحكم بايمانه
مطلقا واكتفى ذلك شرطا لصحة الحكم باسلامه لتعذر الاطلاع على الباطن بدليل قوله عليه نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السراير وقوله عليه اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه من صلى
صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان ولان الصلوة بالجماعة مخصوصة بشريعتنا
فدل فعله على الاسلام كان العكس من فعل شيئا مما هو من شعاير الكفر حكم بكفره اذا كان ذكر على سبيل التعظيم
واذا استوصف المسلم عن الايمان فقال لا اعرف ما تقول او لا اعتقد ذلك حكم بكفره فقد قال في الجامع الكبير
اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وان حكمنا لصحة النكاح قبله
بظاهر اسلامها قبل البلوغ   والعدالة وهي الاستقامة الى قوله والعقل
الشرط الثاني لقبول الخبر العدالة وهي في اللغة الاستقامة يقال للجادة طريق عدل لاستقامتها ويقال
لغير الجادة الجاير لعدم استقامتها ويقال رجل عادل اذا كان مستقيم السيرة في الحكم بالحق لا يميل عن الاصلح
وهي في الشريعة عبارة عن هيئة راسخة في النفس تحملها على ملازمة التقوى والمروة والاجتناب عن محظور
دينه لتحصل ثقة النفوس بصدقه فانها اي العدالة نوعان احدهما ظاهرة قاصرة وهي ما ثبت بظاهر الدين
واعتدال العقل بالبلوغ لانه يحمله عليها اي على الاستقامة والعدالة ويزجره عن المعاصي ظاهرا لكن الظاهر
لا يكفي للعدالة اذ هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس الامارة بالسوء الداعية الى خلاف
مقتضى الشرع والعقل فلا بد من مرجح يرجح جانب مقتضى العقل والشرع وهو ما سياتي وثانيهما باطنة
كاملة وهو ما يحصل بالانزجار عن المعاصي برجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة لكن
هذه الاستقامة الباطنة لا يدرك مداها اي غايتها لانها تتفاوت بمشية الله بحسب الاشخاص فلا
يمكن اعتباره لافضائه الى الحرج فاعتبر في ذلك ما لا يودي اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشرع وهو
باجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير فمن ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة تبطل عدالته ويصير
متهما بالكذب لان من لا يتحامى جنس الفسق لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه اما الالمام بصغيرة بدون
الاصرار عليها فلا يخل بالعدالة لانه قلما يوجد من لا يبتلى بعض الصغاير لعدم العصمة في غير الانبياء
عليهم السلم فلو كانت الصغيرة مخلة بالعدالة لتعطلت الحقوق وانسد باب الروايات والشهادات وهو مفتوح
والعقل وهو نور الى قوله الضبط وهو سماع الكلام   الشرط الثالث لقبول الخبر

العقل

العقل وهو عند الحكماء غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والقوى التي تدرك بها النفس
المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق هذا اللفظ عندهم على غير هذا المعنى بالاشتراك اللفظي فانه يقال
للجوهر المجرد الذي ليس بمتعلق بجسم لتدبيره وتصرفه فيه ولقوى النفس الانسانية بحسب تكميل جوهرها
فمنها قوة استعدادية وهي التي من شانها قبول المعقولات الاولى ويسمى عقلا هيولانيا ومنها قوة
اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فيتهيا لاكتساب الفكريات ويسمى عقلا بالملكة
ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاء من غير افتقار
الى كسب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن عقلا مستفادا
ولكن الذي تقرر عليه راي اكثر الفقهاء من اصحابنا فهو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء درك
الحواس فتاملة بتوفيق الله تعالى انما سميته نورا لان معنى النور لغة هو الظهور للادراك فان النور هو
الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن العين الباطن كالشمس والسراج للعين
الظاهر وابتداء عمل القلب بنور القلب من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان الانسان اذا وقع بصره الى السماء
مثلا راى بعينه رفعته واستنارة كواكبه وعظم هيئته وساير ما فيه من العجايب ثم انتهى فعل حاسة الظاهر
فشرع العقل بنوره في الاستدلال بانه ممكن حادث فلا بد له من صانع قديم قدير حكيم قادر عظيم وهذا
المعنى لا يدرك بالحس الظاهر فهذا معنى قوله فيبصر القلب المطلوب اذا تامله لانه ليس ببديهي بل يحتاج
الى فكر واستدلال حتى يدرك المطلوب ان وفقه الله لذلك لان العقل غير موجب بذاته والا لما وقع اختلاف
في الحقايق بل هو آلة للادراك يدرك بها باعانة الله تعالى وتوفيقه ثم انه لا يظهر في البشر الا بعلامة وهي ما يظهر
في اختياره فيما ياتيه من الفعل فيما له عاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون للسفهاء والبهايم وبالعقل
يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله وتركه على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول
العقل فيه وهو استدلال بالاثر على المؤثر لخفائه وظهور فعله وذكر على نوعين قاصر وكامل فالقاصر
من العقل ما يوجد في الصبي قبل البلوغ لمقارنته ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو حالة الصبا
اذ العقل لا يوجد دفعة بل شيئا فشيئا بخلق الله فهو في حالة الولادة عديم العقل اصلا بل له استعداد
ان يوجد فيه العقل ثم يحدث بحسب ترقيه الى سن البلوغ الى ان يبلغ الى درجة الكمال فقبله يكون قاصرا
لا محالة ولا وقوف لنا على غايته فانه متفاوت باصل الفطرة فالله هو العالم بحقيقته والمطلق من كل

...

شيء يقع على كماله في مسماه، فشرطنا العقل الكامل لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة عليه
وصيرورة خبره حجة على غيره والكمال لما كان امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن تجربة مقامه
اي مقام كمال العقل تيسيرا على العباد كما هو الامر في اقامة الاسباب الظاهرة مقام الامور الباطنة الخفية
كالسفر مقام المشقة وسقط اعتبار ما كان قبل البلوغ مرحمة للصبي فصار في حكم من لا عقل له في حق لزوم
العهدة لرفع الضرر عنه وانما قيد البلوغ بعدم الآفة احترازا عن المعتوه والمجنون البالغ وانما شرط
كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعله اهلا في التصرف في ماله وامور نفسه لنقصان عقله ففي امر
الدين اولى فانه ربما يجسر على الكذب لعدم المواخذة به لكونه مرفوع القلم عنه غير مكلف
والضبط وهو سماع الكلام الى قوله والمستور كالفاسق — الشرط الرابع لقبول الخبر الضبط
وهو لغة حفظ الشيء بالحزم يقال اما كرضا بط لمملكته اي حازم عليها ومنه الاضبط الذي يعمل بكلتا
يديه وضبط الخبر هو سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه لئلا يشذ منه شيء
ثم فهم معناه الذي اريد به لغة وشرعا ثم حفظه ببذل مجهوده عليه بمذاكرته وتكراره فان ترك ذكره
يورث النسيان ثم الثبات عليه الى حين ادائه وتبليغه للسامعين وانما فسر الضبط بما ذكرنا لان بدون
السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع بدون الفهم لم يكن سماعا تاما لكلام مفيد بل سماع صوت وبعد الفهم
يلزم الاداء كما تحمل ولا يتاتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدي الى غيره وهو اي الضبط نوعان
ضبط المتن اي نفس الحديث في لفظه من غير تحريف وتصحيف بمعناه اي ملتبسا بمعناه لغة او معناه
اللغوي مثل ان يعرف قوله الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع بيع الحنطة بالحنطة وبالنصب معناه
بيعوا الحنطة والثاني ان يضم اليه ضبط الجملة اي السماع والفهم والحفظ والثبات عليه وفهم معناه
اللغوي ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وجوب المساواة في القدر والجنس
وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا ضبط
الحديث بمعناه اللغوي والشرعي اكملهما اي الكامل من نوعي الضبط من قبيل اعدل من مروان اذ افعل التفضيل
ليس على ما به ههنا بدليل قوله فشرط لكمال الحجة فان الضبط الذي هو شرط صحة الرواية الكامل منه دون الاكمل
ولهذا قال فخر الاسلام والمطلق من الضبط الكامل اي الضبط الذي هو من شرائط الراوي الضبط الكامل الا انا قد
كما بينا في العقل الشرط منه الكامل وانما شرط الضبط في الحديث لان نقل الحديث بالمعنى جائز وهو مشهور بينهم

فاذا

فاذا لم يضبط الراوي فهم الحديث بتمامه يقع خلل في النقل بان يقصر في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه
يؤمن عن مثله اذا كان فقيها ولاجل انه شرط الضبط في نقل الحديث لم يكن خبر من اشتدت غفلته
خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه او مسامحة اي مساهلة لعدم اهتمامه
بشان الحديث او مجازفة بان يتكلم من غير تحرز وتيقظ حجة ولاجل اشتراط كمال الضبط ترجحت رواية
الفقيه على رواية غيره لوجوده في الاول وعدمه في الثاني ولهذا رجحنا رواية ابن عباس في حديث تزوج
ميمونة وهو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال ولا يلزم على ما ذكرنا من اشتراط الضبط
بمعناه لغة وشرعا في الحديث نقل القران حيث لم يشترط فيه ذلك حتى صح نقل من لا يفهم معناه
ولا ضبط له وانما لا يلزم ذلك لان القران مامون عن التحريف والتغيير محفوظ عن التصحيف لان الله تعالى
حفظه عن ذلك بقوله وانا له لحافظون ولا يجوز نقله بمعناه فجاز نقل من يكن ضابطا للفظه وان لم
يعرف معناه ولان نظم القران مقصود للاعجاز وتعلق الاحكام به على الخصوص كجواز الصلوة بها
على الصحيح وحرمة مسه للمحدث وقراءته للجنب والحائض فلم يشترط لصحة نقله علم معناه بل اعتبر في نقله
ضبط نظمه فرق بين كلام المصنف فيما قبله ان الاعجاز كان في المعنى وبين قوله ههنا ان النظم مقصود للاعجاز
نوع تاخر يحله في جزء السؤال فانه المقصود هو اقامة الحجة متعلق بمعناه حتى جاز نقله بالمعنى وكان المعنى
فيه اصلا فاشترط لصحة نقله ضبط معناه وقوله وكذا خبر الفاسق معطوف على قوله فلم يكن خبر من
اشتدت غفلته حجة اي لما كان الاسلام والعدالة والعقل والضبط شرطا لقبول الخبر لم يكن خبر
الكافر والفاسق والصبي والمعتوه حجة لانعدام شرط قبول الخبر وهو الاسلام في الكافر والعدالة في الفاسق
والعقل في الصبي والضبط في المعتوه — والمستور كالفاسق الى قوله ثم خبر الواحد
المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه كالفاسق بلا خلاف بين اصحابنا في باب الحديث فلا يكون
خبره حجة احتياطا لامر الدين لكونه اهم ما لم يظهر عدالته بالتزكية الا في الصدر الاول اي القرون
الثلثة حيث يكون رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة غالبا فيهم لشهادة النبي عم بالخيرية
بقوله خير القرون قرني ثم الذي يليه ثم الذي يليه وانما اختلفت الرواية عن اصحابنا في اخباره
عن نجاسة الماء فروى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور كالعدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو ظاهر على
مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستور ما لم يطعن الخصم فيه لثبوت عدالته بظاهر الاسلام

لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض ولكن الصحيح ما ذكر محمد رح في كتاب الاستحسان انه اي المستور
مثل الفاسق فيه اي في الاخبار بنجاسة الماء حيث قال المسافر اذا لم يجد الماء الا في انا واخبره عدل انه نجس
لم يتوضا به وان اخبره فاسق فله ان يتوضا وكذا ان اخبره مستور الحق المستور بالفاسق وقال محمد رح
في المبسوط ان الفاسق اذا اخبر بنجاسة الماء يحكم المتوضي دائما ويتحرى فيه فان كان اكبر رايه
انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء ولا يتوضا به لان اكبر الراي فيما بني على الاحتياط كاليقين وان اراق
ذلك الماء ثم يتيمم فهو احوط حتى يكون متيمما عند فقد الماء يقينا وان كان اكبر رايه انه كاذب لا يتيمم
بل يتوضا به فان قيل كان ينبغي ان يجمع بينهما احتياطا لوقوع الشك بخبر الفاسق كما في سؤر الحمار
قلنا التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وفي الامر
بالتيمم مع الوضوء عمل بخبره من وجه فكان مخالفا للنص واذا وجب التوقف في خبره بقي اصل الطهارة
للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه واما اذا اخبر الكافر والصبي والمعتوه بنجاسة الماء لا يلتفت الى خبرهم
وان وقع في صدقهم بل يتوضا بذلك الماء ولا يتيمم ولا يحتاج الى التحري لان خبرهم ليس بحجة في باب الديانات
ولكن مع هذا اذا اراق الماء فيما اذا وقع في قلبه صدقهم ثم يتيمم فهو افضل الاراقة ثم التيمم افضل من التوضي
به لاحتمال الصدق فان الكفر والصبي والعته لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي به ويتنجس
الاعضاء وكان للاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين

ثم خبر الواحد الى قوله وفي المعاملات • هذا بيان المحل الذي لا يقبل فيه خبر الواحد
وهو اما ان يكون من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد فان كان من حقوق الله فهو على قسمين القسم الاول ما كلف
به من شرايعه من غير ان يكون عقوبة كالعبادات وما شاكلها والقسم الثاني من حقوق الله ما يندري بالشبهات
كالعقوبات والحدود والكفارات وان كان من حقوق العباد فعلى ثلثة اقسام القسم الاول ما فيه الزام محض
القسم الثاني ما فيه الزام من وجه دون وجه القسم الثالث ما لا الزام فيه فهذه خمسة اقسام على الاجمال فلا بد
من تفصيله فنقول القسم الاول من حقوق الله مما ليس بعقوبة يجب بخبر الواحد حجة فيه من غير اشتراط العدد ولفظة
الشهادة بعد وجود الشرايط المذكورة لصحة الخبر سواء كان ابتداء عبادة او بناء عليها وهذا عند الجمهور
وقيل ليس بحجة في ابتداء عبادة كابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل مثلا لانه اصل وابتداء عبادة فلا يثبت
بخبر الواحد بخلاف النصاب الزايد على خمس اواق مثلا فانه فرع على النصاب الاول فيثبت بخبر الواحد حجة
الجمهور ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز اثباته بالدليل الموجب للعمل كما يجوز اثبات

ما

ما هو مبني عليها ان الدليل الموجب للعمل خبر الواحد لم يفصل بينهما وقال بعضهم لا يقبل فيها الا رواية
عدلين اعتبارا بالشهادة والحق ان العدد ليس بشرط لان الصحابة عملوا باخبار الاحاد فيها من غير اشتراط
العدد ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك حاصل بالشرايط المذكورة بدون العدد واشتراط
العدد في الشهادة ولفظة الشهادة بالنص ورواية الاخبار ليس في معناه الا يرى انه شرط في الشهادة الحرية
والذكورة والبصر وعدم القرابة ولم يشترط ذلك في الرواية فكذا لا يشترط فيها العدد ولفظ الشهادة
ومنه اي من القسم الاول وهو ما خلص لله مما ليس بعقوبة الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة
اي غيم او غبار ولهذا قبل الامام شهادة الواحد العدل فيه رجلا كان او امراة حرا كان او عبدا لانه امر ديني
فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظة الشهادة وانما شرط العدالة لان قول الفاسق غير
مقبول في الديانات وتاويل الطحاوي عدلا كان او غير عدل ان يكون مستورا ويقبل فيه خبر المحدود في القذف
في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة رح لا يقبل لانه شهادة من وجه من حيث انه وجب العمل به انما كان بعد القضاء
ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء واشتراط العدالة قوله • وفيما يندري بالشبهات اشارة الى
القسم الثاني من حقوق الله تعالى يندري بالشبهات كالحدود والكفارات فذهب الجمهور واكثر اصحابنا الى
ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جايز وهو المنقول عن ابي يوسف رح في الامالي وهو اختيار الجصاص وذهب
الكرخي رح الى انه لا يجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد واليه مال بعض المتاخرين من اصحابنا متمسكين
بان خبر الواحد فيه شبهة فلا يثبت به ما يندري بالشبهات كما لا يجوز بالقياس واما اثباتها بالشهادة
مع كونها في اخبار الاحاد فبالنص الثابت بلا شبهة على خلاف القياس فلا يلحق به ما ليس في معناه وخبر
الواحد ليس في معنى الشهادة لان الشهادة مظهرة وخبر الواحد مثبت ولان الشهادة يتوقف عليها ما لا يتوقف
عليه خبر الواحد من العدد والعدالة والذكورة والحرية والبصر وعدم القرابة فلا يمكن الحاقه بها ولهذا
لم يوجب ابو حنيفة رح الحد في اللواطة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وفي رواية
ارجموا الاعلى والاسفل حجة الجمهور ان خبر الواحد يوجب علم غالب الظن عند استجماع الشرايط المذكورة
وهو كاف للعمل كما في اثبات الحدود بالشهادات فان الزنى يثبت بالاربعة والسرقة وساير الحدود
باثنين مع ان الاثنين لا يحصل بهما الا رجحان جانب الصدق وذلك المقدار حاصل بخبر الواحد
على ان ابا يوسف رح اوجب حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه

والعام المخصوص ظني فكيف دلالته فاذا جوز اثباته به فبالخبر الواحد اولى اذ القياس يعارض العام المخصوص
دون خبر الواحد ولانه الحدود شرع عملي من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كساير الشرايع واحتمال
مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد
وغلطه ونسيانه علما شهد به شبهة ايضا ولان الدلايل الموجبة للعمل بخبر الواحد لم يفصل بين
الحدود وغيرها فيكون حجة مطلقا وكيف وقد اوجبنا القصاص اذا قتل مسلم ذميا بخبر مرسل وهو ما روى
انه عليه السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفى ذمته واذا ثبت به القصاص ففي بقية الحدود اولى وانما
لم يعمل ابو حنيفة رح بقوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به لان الصحابة تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم
في حكم اللواطة فدل على ضعفه هذا تحرير المسئلة مع دلايلها من الطرفين وسياق كلام المصنف يشير
اي انه اختار قول الكرخي حيث اخر دليله واجاب عما ذكره الجصاص بالفرق من جهة الكرخي فقال
للجصاص اعتبره بالشهادة اي اعتبر خبر الواحد فيما يندرئ بالشبهات بالشهادة والجامع ان كل واحد
منهما لم يبلغ الى حد التواتر والاشتهار بل الكل من اخبار الآحاد الموجبة لغلبة الظن بالصدق فاذا
ثبتت الحدود بالشهادة فكيف يثبت بخبر الواحد وفرق الكرخي بين الشهادة وخبر الواحد حيث جوز
اثبات الحدود بالشهادة ولم يجوز بخبر الواحد بان الشهادة حجة في الاظهار اي عند القاضي لا في ايجاب الحد
ابتداء وذلك لان وجوب الحدود في الجملة ثابت بدليل مقطوع به كاية السرقة واية الزنا والقذف ولكن
ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة وانما قال في الجملة لان بعض الحدود وهو حد الشرب لم يثبت بدليل
قطعي فانه لم يرد به الكتاب ولم يوجد فيه الحديث المتواتر والمشهور وفي مسئلتنا وهو اثبات الحدود
بخبر الواحد الكلام في وجوب الحد ابتداء به في حق من لم يثبت الحد في حقه بالكتاب اذ الخلاف وقع في مثل
هذه الصورة ولا يلزم من كون خبر الواحد وهو الشهادة حجة في الاظهار بعد ثبوته بدليل قطعي كونه حجة
في اثبات ما لم يثبت ابتداء بخبر الواحد ثم اشار الى فرق اخر بينهما بقوله ولان الحاجة ماسة الى اقامة
الحدود للانزجار عما يتضرر به العباد ولاخلاء العالم عن الفساد والطريق المعتاد لظهور اسبابه
كالسرقة والزنا والقذف هو البينة اذ الاقرار نادر فان الانسان لا يعترف على نفسه بما يضره عاجلا
فلو لم تقبل الشهادة فيها مع هذه الشبهة وهي شبهة احتمال الكذب لكونه خبر واحد لانسد باب الحدود
لا يتصور اثباته اصلا اذ قلما يتفق اذ يوجد الزنا بحضرة جمع يبلغ حد التواتر وبابه مفتوح بالنصوص

وهذا

وهذا المعنى وهو مساس الحاجة وانسداد باب الحدود معدوم في مسئلتنا وهو اثبات الحدود ابتداء
بخبر الواحد فانه لا يلزم انسداد بابه لان الحد في اكثر المواضع ثابت بدليل قطعي فوق ذلك وفي حق العبد
فيما فيه الزام هذا اشارة الى القسم الاول من حقوق العباد وما فيه الزام محض كالبيع والشراء وساير اسباب
الملك فان خبر الواحد لا يكون حجة فيه بل يشترط فيه العدد واقله اثنان فيما يطلع عليه الرجال ولفظ
الشهادة مع شرايط صحة الاخبار وذلك لان هذه الحقوق لما كانت من الالزامات المحضة لا بد ان يكون
سائر حجج
المخبر المثبت لها ملزما والالزام من باب الولاية فانه تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فلا بد ان يكون
المخبر من اهل الولاية بكونه حرا بالغا مسلما ليصلح خبره ملزما وانما شرط العدد ولفظة الشهادة
لان التزوير والاشتغال بالحيل شايع بين الناس في هذه الحقوق فشرع العدد ولفظة الشهادة توكيدا
للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وهما يصلحان للتوكيد فان العلم شرط في اداء الشهادة كما قال عليه السلام
اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة
التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم وكذا في زيادة العدد معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول
المثنى اظهر وانه لم ينتف احتمال الكذب عنه ولانه لما وقعت المعارضة بين دعوى المدعي وانكار المنكر لاحتمال
كل واحد منهما الصدق والكذب وعدم المرجح فاحتاج القاضي الى ترجيح احدهما عند المنازعة
لقطعها فاذا اتى المدعي بشاهد فقد ترجح جانب صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى من وجه اخر وهو ان
بشر بشاهد
الاصل براءة الذمة وهي شاهدة له فاستويا للتعارض بين المرجحين فاحتيج لترجيح جانب المدعي
الى شاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بخبر الواحد
لعدم من ينازعه يلزم الانقياد للسامع باعتبار انه التزم طاعة الله والانقياد لاوامره لا بالزام
المخبر فلا يشترط فيه التاكيد بزيادة العدد اذ الغالب في الاخبار بحقوق الشرع عدم التهمة بالحيل
والتزوير ولهذا يلزم موجب الخبر كل سامع بنفس الخبر من غير احتياج الى القضاء وفي حقوق العباد
لا يلزم بمجرد قول الشاهد بل يحتاج الى القضاء قوله والشهادة بالرضاع في النكاح بان تزوج
امراة فاخبره عدل انها اخته من الرضاع وفي ملك اليمين بان اشترى امة فاخبره عدل انها اخته من الرضاع
وبالحرية اي الشهادة بالحرية في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرة الاصل وكذا الشهادة بهلال
الفطر احترز به عن هلال رمضان من هذا القسم اي الشهادة والاخبار في هذه الاشياء المذكورة من قبيل ما فيه

رجلان

الزام محض من حقوق العباد فلا يقبل فيها خبر الواحد بل يشترط فيها العدد والعدالة بان يشهد
او رجل وامراتان وقال مالك رح يقبل في الرضاع قول المراة الواحدة اذا كانت ثقة كشهادتها على الولادة
والبكارة وعيوب النساء ونحن نقول هذه الشهادة تقوم لابطال الملك لان الحرمة لا تقبل الفصل عن زوال
الملك في باب النكاح فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك وهو من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من خواص
فلا تتم الحجة فيه الا بشاهدين كالعتق والطلاق والجامع الزام ابطال الحق على العباد وكذا الاخبار
بالحرية في الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حقوق الله لكن ثبوتها مبنى على زوال الملك الذي هو حق
العبد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها وهذا بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت هناك
بخبر العدل ولم يثبت ههنا لان الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت بدون ملك المحل
حتى لو قال انسان لغيره كل طعامي هذا يحل له الاكل ويثبت الحرمة مع قيام الملك في المحل كالعصير اذا
تخمر وكمن اخبر عدل انه ذبيحة مجوسي يحرم عليه الاكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه
فاذا كان كذلك كان الاخبار به اخبارا بامر ديني وقول الواحد فيه يلزم فاما في الوطي فالحل والحرمة
يثبت بحكم الملك وزواله حتى لو قال انسان لآخر جامع جاريتي هذه او قالت له ذلك حرة في نفسها لا يحل
له الوطي لعدم ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذا في الحل الذي يبتنى عليه ولان الوطي
يبتني الا الزام على الغير لان المنكوحة والامة يلزمها الانقياد للزوج والمولى وخبر الواحد ليس بحجة في ابطال
الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد فيبطل
بثبوت الحرمة بل هو امر ديني فيثبت بخبر الواحد ولا بد ههنا من زيادة تحقيق ذكر في الهداية
وهو ان خبر الواحد في الرضاع انما لا يقبل اذا كان بالقاطع المقارن واما بالقاطع الطاري فيقبل حيث
قال لو اخبر مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا او كان الزوج حين تزوجها مرتدا او اخاها من الرضاع لم
يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان او رجل وامراتان وكذا اذا اخبره مخبر انك تزوجتها وهي مرتدة او اختك
من الرضاع لم يتزوج باختها او اربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لانه اخبر بفساد مقارن والاقدام على
العقد يدل على صحته وانكار فساده فثبتت المنازعة بالظاهر بخلاف ما اذا كانت المنكوحة صغيرة
فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه او زوجته حيث يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارئ والاقدام
الاول لا يدل على انعدامه فلم تثبت المنازعة فافترقا وعلى هذا الحرف يدور الفرق فان قيل ينبغي ان لا

يقبل

يقبل خبر الواحد في افساد الملك الثابت للغير وان كان طاريا الا قلنا فيمن اشترى لحما ثم اخبر انه ذبيحة مجوسي حيث
لا يبطل بهذا الخبر ملك المشتري ولا يرجع بالثمن على البايع لان ابطال ملك الغير لا يجوز بخبر الواحد قلنا نعم كذلك الا ان قيام
ملك الغير في الحال ليس بدليل بل باستصحاب الحال وخبر الواحد اقوى منه واما الاخبار بانه ذبيحة مجوسي فليس
خبرا بالمفسد الطاري بل هو خبر بفساد التبيع من الاصل والاقدام على الشرا منازعة منه لصحة البيع فلا يقبل
خبر الواحد بدون شهادة عدلين وانما كانت الشهادة بالفطر من هذا القبيل لان العباد ينتفعون به فكان حقا
لهم وهو ملزم ايضا لانه يلزمهم الكف عن الصوم بهذه الشهادة فلا جرم ذكر شرطه شهادة
رجلين او رجل وامراتين اذا كان بالسماء علة بخلاف هلال رمضان فانه يثبت بخبر الواحد لما ذكرنا
اصل الخلاف في قبول تزكية الواحد
وكذا التزكية من هذا القسم عند محمد رحمه الله حتى اشترط فيها العدد عنده لانه يتعلق بها حق العبد وهو
استحقاق القضاء للمدعي بحقه والتزكية عند ابي حنيفة وابي يوسف من القسم الاول من حقوق الله على ما ذكره
شمس الائمة وهو الاصح فلا يعتبر فيها العدد ولفظة الشهادة لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضي وهو من حقوق
الشرع لا من حقوق العباد وجعلها فخر الاسلام من القسم الرابع من حقوق العباد عندهما وكذا تابعه المصنف
على ما سياتي قوله وفيما فيه الزام من وجه هذا اشارة الى القسم الثاني من حقوق العباد وهو ما
فيه الزام من وجه دون وجه وذلك مثل العبد الماذون اذا اخبر بالحجر او الوكيل اذا اخبر بالعزل او البكر البالغة
بتزويج الولي فسكتت او الشفيع اذا اخبر ببيع الدار المشفوعة فسكت عن طلب الشفعة او المولى بجناية عبده
فاعتقه او الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دارنا اخبر بالشرايع فان الاخبار بهذه الاشياء فيه شبهان
الزام من وجه باعتبار ان الماذون والوكيل يلزمهما الكف عن التصرف اذا اخبرا بالحجر والعزل او باعتبار
انه يلزم الضمان على الوكيل بانتصار الشرا عليه بالعزل ويلزم فساد العمل في الحجر على العبد فانه كان
نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد وكذا البكر يلزمها النكاح بالسكوت بعد العلم
بالانكاح وكذا الشفيع يلزمه الكف عن الطلب بالسكوت بعد العلم بالبيع وكذا المولى يلزمه الارش بالعتق بعد العلم
بالجناية وكذا المسلم الذي لم يهاجر يلزمه الشرايع اذا اخبر بالوجوب فمن هذا الوجه كان من قبيل الالزامات
وليس فيه الزام من وجه باعتبار ان الموكل او المولى او نحوهما متصرف في خالص حقه بالعزل والفسخ والحجر
كما هو متصرف بالتوكيل والاذن فان لكل واحد منهما ولاية المنع من التصرف كما ان له ولاية الاطلاق وكذا وجوب
الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر مضاف الى ايجاب الشرع والتزام المسلم انقياد الاوامر فلا يكون الخبر ملزما

فمن هذا الوجه لا يكون ملزما فاخذ شبها من الاصلين عملا بهما بقدر الامكان فاذا ثبت هذا
فالمخبر ان كان رسولا او وكيلا بالاخبار من جهة المولى او الموكل او الولي لا يشترط فيه العدد ولا
العدالة اتفاقا فان عبارته كعبارة المرسل فكانه حضر بنفسه واخبر ولان الانسان قلما يجد عدلا
يبعثه لحوائجه فلا يشترط فيه ما يفضي الى الحرج وان كان فضوليا فكذلك لا يشترط فيه العدد ولا العدالة
عند صاحبيه بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز اعتبارا اي قياسا للحجر بالاطلاق اي بالاذن او
التوكيل فان الاذن يثبت بخبر الواحد فكذا العزل وكذا قياسا للحجر بخبر الرسول من جهة الموكل والمولى
فان المخبر اذا كان رسولا يثبت بخبره الحجر والعزل فكذا اذا كان فضوليا ويحتمل انه يراد بخبر الرسول تبليغ
الشرايع من ابني عم الى المسلمين في دار الحرب فانه يثبت بخبر الواحد وهذا لان جميع ما ذكرنا غير الاخبار — تثبت الشرايع بخبر الواحد
بالشرايع من باب المعاملات وخبر الواحد مقبول فيها ولو لم يكن عدلا لان بالناس حاجة ماسة
وضرورة في المعاملات فلو شرطت العدالة فيها لضاق الامر عليهم وللاخبار بالشرايع وان لم
يكن من المعاملات الكنه الحق بها لتحقق الضرورة في حقه وقلما يتفق انتقال العدول من دار الاسلام
الى دار الحرب فقوله وابو حنيفة رح شرط احدهما اي احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة في
هذا القسم الذي ذكرنا وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد كالاخبار بالحجر والعزل
لكونه بين المنزلتين اي لكون هذا القسم من قبيل ما فيه الزام من وجه ومن قبيل المعاملات التي لا
الزام فيها من وجه على ما ذكرنا من الشبهين فشبه ما فيه الزام يقتضي اشتراط العدد والعدالة وشبه
المعاملات التي لا الزام فيها تقتضي عدم اشتراطها فاشترطنا احدهما دون الاخر توفيرا على الشبهين
حظهما فلو اخبر فاسق فضولي بالعزل لا ينعزل ولو اخبر فاسقان ينعزل وقياسها الحجر على الاطلاق
وخبر الرسول غير صحيح اذ لا الزام في الاطلاق فان الوكيل والعبد لهما ان يقبلا التوكيل والاذن ولهما
ردهما فهما مختاران في ذلك وفي الحجر والعزل الزام من وجه على ما ذكرنا فلا يصح القياس مع الفرق
وعبارة الرسول كعبارة المرسل فيقوم مقامه لحاجة الناس الى ذلك اذ قلما يجد الانسان عدلا ليرسله
الى عبده او وكيله بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي
ثابت عند ابي حنيفة رح بلا خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة
فيهما كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا يشترط العدالة في الاثنين ومنشاء الخلاف بين المشايخ بسبب اشتباه لفظ

المبسوط

عليهم فان محمدا رحمه الله ذكر في كتاب المأذون اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله
مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة رح حتى يخبره رجلان او رجل عدل وفي بعض النسخ حتى
يخبره عدل او رجلان وعلى التقديرين نص على العدالة في الواحد ولم ينص في الاثنين فمن شرط العدالة
فيهما قال معناه رجلان عدل وانما لم ينص على العدالة فيهما باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل
في الاصل مصدر يصلح نعتا للواحد فصاعدا وللمذكر والمؤنث الا ترى الى قوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولم يقل عدلين وهذا لان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما
اذ التوقف واجب في نباء الفاسق بالنص فلا يكون للزيادة العدد فايدة اذ التوقف واجب
في خبر الفساق ولو كانوا كثيرين ومن لم يشترط العدالة فيهما قال قيد العدالة مختص بالواحد
اذ المثنى مطلق عن قيد العدالة فيجري على اطلاقه كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح لان لزيادة
العدد تاثيرا في سكون القلب الى اخبارهم كما ان للعدالة تاثيرا في ذلك بل تاثير العدد اقوى
فان القاضي لو حكم بشهادة الواحد العدل لا ينفذ ولو حكم بشهادة فاسقين ينفذ ثم لا بد من تحرير
موضع الخلاف فنقول اذا اخبر بالعزل عدل او رجلان مطلقا يثبت العزل اتفاقا سواء صدقه
الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر ان المخبر صادق وان اخبر غير عدل وكذبه الوكيل لا ينعزل وان ظهر صدقه وعندهما
ينعزل اذا ظهر صدقه وان صدقه الوكيل ينعزل بالاتفاق وهذا بالوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير
حتى يتفرد الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن فلا ينعزل
بعزله وان اخبره بذلك عدلان او حضر بنفسه ثم لا بد من معرفة امر آخر وهو انه يحتمل ان يكون ساير
شرايط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد الشرطين المذكورين حتى يشترط في الواحد
العدل كونه رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا في الاثنين وان كانا غير عدلين فعلى هذا خبر العبد والمراة
والصبي لا يقبل اصلا في ذلك وان وجدت العدالة والعدد لعدم ساير الشرايط وانما قالوا يحتمل ولم
ينصوا عليه لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا واثباتا بل سكت عن ذلك قوله ويجب الشرايع على
المسلم الذي لم يهاجر يحتمل ان يكون هذا جوابا عما يقال ان هذا الخبر من قبيل الاخبار بامور الدين والعدالة
شرط فيها بالاتفاق فكيف اوجب ابو حنيفة وصاحباه الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر بخبر الفاسق
او هو جواب عما يقال ان هذا الخبر من قبيل ما فيه الزام من كل وجه فلا يصح بخبر الفاسق او هو جواب من جانب

ابي حنيفة نوع قياسها الحج على خبر الرسول على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا بان المراد بخبر الرسول تبليغ
الشرايع الي المسلم الذي لم يهاجر تقرير الجواب ان المشايخ اختلفوا في الذي اسلم في دار الحرب اذا
اخبره فاسق بوجوب الصلوة هل يلزم القضاء باعتبار ما فات عنه من الصلوات والصيام
فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب القضاء عليه عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط
اتفاقا والاكثر على انه على الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه كالحجر والعزل قال شمس الائمة الاصح عندي انه
يلزم القضاء بخبر الفاسق عند الكل لان المخبر بالشرايع رسول عن رسول الله صلعم فانه مامور من جهة النبي صلعم
بالتبليغ بقوله عليه السلام الا فليبلغ الشاهد الغايب فيكون بمنزلة الرسول المولى الي عبده فلا يشترط فيه
العدالة لان خبر الرسول بمنزلة المرسل ولانه غير فضولي بالتبليغ لانه ساع في اسقاط ما لزمه من التبليغ
والامر بالمعروف بخلاف غيره من الصور لانه فضولي محض غير محتاج الي التبليغ فافترقا فلا يصح القياس
عليه ولان لزوم الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله وطاعة رسول الله بالاسلام لا باخبار
المخبر فلا يكون من قبيل ما فيه الزام محض وبهذه الاجوبة الثلثة يندفع ما ذكر من وجوه الاسولة فوقه
والتزكية من هذا القسم وهو ما فيه الزام من وجه من حقوق العباد عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه في حق
سقوط شرط العدد لا في حق سقوط شرط العدالة عندهما فان محمدا رح نص في الجامع الصغير في كتاب القضاء
ان المزكي الواحد اذا كان عدلا قضي بشهادة الشاهدين بقول ابي حنيفة وابي يوسف رح وقد نص ايضا في
المبسوط على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف في حكم المترجم والمزكي واحد ولهذا عد شمس الائمة رح
التزكية من القسم الاول من حقوق الله وهو الاصح وقد مر مع خلاف محمد رح ووجه قولهما ان المزكي مخبر
ديني فلا يكون العدد شرطا كما في رواية الاخبار بل اولى لانه لا يعتبر فيه لفظة الشهادة الا بمجلس القضاء
وذكر الجصاص ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل لانها في معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القضاء   العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل
وان كان لا يشترط في تزكية السر عندهما ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الابن اذا عدل
اباه او ابنه او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل مولاه جاز ويشترط في تزكية العلانية حتى ان من لم يكن
اهلا للشهادة لم يكن اهلا لها   وفي المعاملات التي تنفك الي قوله وكذا خبر المخبر
هذا اشارة الي القسم الثالث من حقوق العباد وهو ما لا الزام فيه بوجه اصلا كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا والودايع والاذن في التجارات يعتبر لثبوت هذا القسم كل مميز بين المضار والمنافع وان كان غير   جرح
عدل

او صبيا كان اذا وقع في قلب السامع صدقه وذلك لثلثة اوجه ذكرها المصنف الاول لعموم الضرورة الداعية
الي سقوط شرط العدالة وساير الشرايط من الحرية والذكورة والبلوغ والاسلام سوى التمييز فانه لا بد
منه فان الانسان قلما يجد المستجمع لشرايط الشهادة وهو العدل المرضي في كل زمان ليبعثه الي غلامه
او وكيله بل المعتاد في بعث الصبيان والعبيد في هذه الاشغال والعدول لا ينتصبون للمعاملات
الخسيسة لا سيما لاجل الغير وفي اشتراط العدالة حرج لا يخفى ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر
فالضرورة لازمة في القبول فيسقط اعتبار العدالة وغيرها من الشرايط للضرورة كيلا يتعطل المصالح
وللضرورة اثر في التخفيف وانما قيد بقوله ولا دليل معه سوى هذا الخبر احترازا عن الخبر بطهارة الماء او نجاسته
فان الضرورة فيه غير لازمة لقبول الخبر لان العمل بالاصل وهو الطهارة ممكن هناك والاصل دليل يرجع
اليه فلو لزمت الضرورة الي قبول الخبر واحترز به ايضا عن خبر النبي صلعم فان شرط العدالة فيه معتبرة لعدم تحقق
الضرورة فيه الي قبول خبر الفاسق اذ في العدول من رواة الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة وقد يتمكن السامع
من الرجوع الي دليل آخر لمعرفة حكم تلك الحادثة اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح والثاني ان اعتبار
هذه الشروط وهي العدالة والحرية والبلوغ والاسلام والذكورة والعدد ولفظة الشهادة ليترجح جانب الصدق
في خبر فيصلح للالزام وذلك فيما يتعلق به الالزام ولا الزام في هذا القسم لان العبد والوكيل يباح لهما
الاقدام على التصرف من غير الزام عليهما فلا يشترط فيه ما شرط للالزام والثالث ان هذه الحالة وهي التي لا
الزام فيها حالة مسالمة وانقطاع الزام وانما احتيج الي تلك الشرايط في حالة المنازعة والخصومة المودية
الي التزوير والاشتغال بالحيل والاباطيل للحاجة الي الالزام فاما عند المسالمة فلا احتياج اليها وهذا الدليل
اقرب الي الثاني الا ترى توضيح لما سبق من الفرق بين حالة المسالمة وعدمها يعني لو اخبر واحد ان هذا العين
كان غصبا في يد فلان فتاب ورده علي جاز للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه
صادق لانه يشير الي المسالمة اذ الرد بعد التوبة ليس بسبب للضمان فلا يحتاج الي تلك الشروط لعدم الالزام
بخلاف ما لو قال كان هذا العين في يد فلان غصبا فاخذته منه فانه لم يجز للسامع ان يعتمد على خبره
ولا يشتريه منه لانه يشير الي المنازعة في خبره اذ الاخذ سبب للضمان كالغصب قال عليه السلام على اليد ما اخذت
فلا بد من اشتراط تلك الشرايط ليصلح لقطع المنازعة هذا اذا وقع في قلبه انه صادق واما اذا وقع
في قلبه انه كاذب يمتنع عنه ولا يشتري منه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا عن الشراء منه لانه لم يثبت ما

يقول فهذه المسئلة مبنية للفرق بين حالة المسالمة والمنازعة وكذا اخبار المخبر عن الرضاع الى
قوله ثم الراوي وكذا اي كما ذكرنا من قبل ان موضع المسالمة يجوز الاعتماد على خبر الواحد
دون موضع المنازعة خبر المخبر عن الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبره ثقة انها قد
ارضعت بعد النكاح من امه او من زوجته الكبيرة حيث يقبل قوله ويحرم عليه وكذا اخبار المخبر عن المرتد او
الطلاق بان اخبر الغايب ان امراته الغايبة قد ماتت او اخبرت المراة بان زوجها الغايب قد مات او
طلقها ثلثا فانه يجوز الاعتماد على خبره حتى يحل للزوج ان يتزوج باخت زوجته وباربع سواها وكذا
يجوز للمراة ان تتزوج بزوج اخر بعد العدة لان هذا الخبر مجوز لا ملزم اذ لا يلزم على الزوج تزوج
اختها او اربع سواها وكذا لا يجب على المراة ان تتزوج باخر بل هما مختار ان في ذلك من غير لزوم فلا نشترط
في هذا الخبر ما يشترط فيما فيه الزام وهذا لان القاطع طارى والاقدام الاول لا يدل على عدم الجواز فلم يثبت
المنازعة بخلاف الاخبار عن الحرمة المقارنة بان اخبر بان العقد كان باطلا حين تزوجها بسبب رضاع
متقدم على النكاح او ردة قايمة عند العقد من احدهما حيث لا يقبل خبره حتى تشهد بذلك رجلان او رجل
وامراتان لانه يشير الى المنازعة فان اقدامهما ولهما على مباشرة العقد تصريح بثبوت الحل وانكار
للفساد فتحققت المنازعة فلذلك اعتبر فيه شرايط الشهادة لقطع المنازعة والالزام فلا يثبت بخبر الواحد
وقد مر لهذا تحقيق فيما سبق قوله وكذا خبر الفاسق يعني كما ذكرنا في خبر المخبر عن الرضاع الطارى
انه مقبول فكذا الفاسق اذا اخبر بحل الطعام او حرمته او بنجاسة الماء وطهارته فان السامع يحكم رايه
فاذا كان اكبر رايه انه صادق وجب العمل بخبره لان خبره تايد بالتحري وذكر اي الحل والحرمة والطهارة والنجاسة
امر خاص لا يعرف ذلك الا من عاين اسبابه ولا يستقيم تلقيه من جهة العدول لانه ربما يتعذر الوقوف من جهتهم
ويتعرف من جهة غيرهم ممن عاين اسبابه فوجب التحري بخبره فيقبل اذا تايد باكبر الراى لان اكبر الراي فيما بني
على الاحتياط كاليقين للضرورة وكونه اي كون الفاسق اهلا للشهادة فلا يكون خبرها مثل خبر الفاسق وقد
انتفت تهمة الكذب في خبره اي في خبر الفاسق حيث يلزمه موجب ذلك الخبر اولا لكونه مكلفا معتقدا ملتزما للشرايع ثم
يتعدى منه الى غيره فلا يكون متهما في خبره بخلاف الكافر والصبي فانه لا يلزمهما اولا موجب خبرهما فكان فيه تهمة الكذب
بالالزام على الغير واراد بذكر هذه الوجوه الفرق بين خبر الفاسق وخبر الكافر والصبي ثم اراد ان يفرق بين خبر
الفاسق بالحل والحرمة حيث يجب قبوله اذا تايد باكبر الراي وبين روايته الحديث حيث لا يقبل ولا يجب التحري للقبول

بيان الشهادة

للشهادة حتى ينعقد النكاح بحضوره ولو قضى القاضي بشهادة فاسقين جاز بخلاف الكافر والصبي فانهما ليسا باهل ٤

فقال

فقال لان هذه الضرورة في حل الطعام والشراب ونجاسة الماء وطهارته غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
وهو ان الماء طاهر في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا مطلقا بل جعلناه هدرا من وجه ومعتبرا من وجه
فلم يقبل خبره بدون التحري وقبلنا اذا تايد صدقه بالتحري عملا بالشبهين واحترز بقوله غير لازمة
عن القسم الذي لا الزام فيه اصلا كالوكالات والمضاربات حيث قبل فيه خبر كل مميز وان كان فاسقا
لان الضرورة فيه لازمة اذ لا دليل فيه مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فلزم وكذا لا ضرورة ايضا
في المصير الى قبول رواية الفاسق في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية عن الفساق
فلا حاجة الى الاعتماد على خبره ولا الى ضم التحري اليه فجعل خبره هدرا مطلقا قوله واما صاحب الهوى
اي صاحب البدعة كالرافضي والخارجي والجبري والقدري والمجسم وامثالهم وانما سمي المبتدع صاحب
الهوى لميله الى محبوب نفسه بلا دليل شرعي او عقلي اذ الهوى ميلان النفس الى ما يستلذه من الشهوات
مثل هوي الشيء بالكسر اذا احبه فاختلف في روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم فعند بعض من يقبل شهادته روايته مقبولة
مطلقا لانتفاء تهمة الكذب فانه من احترز عن الكذب عن غير الرسول عليه السلام كان اشد تحرزا عن الكذب على النبي عليه السلام
ولكن المختار عندنا وهو مذهب جمهور اهل الفقه والحديث انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى اي انتسب اليه واتخذه
نحلة اي ملة ودينا ومذهبا ودعى الناس اليه لان دعوة الناس الى هواه ومذهبه ومحاجته فيه سبب
داع الى التقول اي الى الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في روايته فلا يؤمن على حديث النبي صلى الله عليه وسلم اذ ربما
يضع حديثا يوافق مذهبه لتمشية ما يعتقده وذكر ابو اليسر ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا
يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث لا يقبل خبره كالكرامية فانهم يعتقدون
جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وكان ابن الراوندي يضع الاحاديث الموافقة لمذهبه وان لم يكن ممن
يعتقد وضع الاحاديث وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه لانه انما وقع في ذلك المذهب لتعمقه فيه الا ترى
ان الخوارج يكفرون بالكذب وساير الكباير لانهم يحترزون عنه كما يحترزون عن الكفرة
ثم الراوي المعروف بالفقه الى قوله والمجهول الذي لم يعرف صحته الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم على نوعين معروف
بالرواية روى كثيرا او مجهول بها لم يرو الا حديثا او حديثين والمعروف بالرواية على نوعين معروف بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وكالعبادلة الثلثة وهم عبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر واختلف في الثالث فعند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعند المحدثين عبد الله بن الزبير وهو الراجح

وامثالهم كزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وابي وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة وعائشة لو معروفين
بالرواية والعدالة والضبط والحفظ دون الفقه والاجتهاد كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم
ممن اشتهر بالصحبة مع النبي عم وكثرة الرواية عنه ولكنه لم يبلغ مرتبة هولاء في الاجتهاد فحديث الفريق
الاول حجة يترك به القياس ان خالفه وان وافقه تايد الحديث به ويكون العمل به دون القياس وهو مذهب
الجمهور من الفقهاء واهل الحديث ونقل عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم على خبر الواحد حتى رجح القياس
على الخبر في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا باعتبار ان القياس حجة باجماع الصحابة وفي اتصال
خبر الواحد بالنبي عم احتمال وكان القياس فانه ابا بكر رضي الله عنه نقض حكمه بالراي لحديث سمعه من بلال
وترك عمر رضي الله عنه رايه في الجنين ودية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا ان نقضي فيه براينا وفيه سنة
النبي صم وترك رايه ايضا في توريث المراة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك وابن عمر ترك رايه
في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج وهو انه عم نهى عن المخابرة اي المزارعة وامثاله كثيرة
ولان الخبر يقيني باصله اذ هو قول المعصوم وانما وقع الاحتمال في طريق اتصاله به والقياس محتمل باصله
فان الوصف الذي هو مناط الحكم يحتمل ان لا يكون مؤثرا ويجوز ان يضاف الحكم الى وصف آخر والاحتمال في
الاصل اقوى وكان الاخذ بالخبر اولى وقول مالك بان القياس حجة بالاجماع جوابه ان خبر الواحد ايضا حجة
بالاجماع والشبهة في القياس في الاصل وفي الخبر في الاتصال فترجح الخبر عليه واما خبر الفريق الثاني وهم المعروفون
بالعدالة دون الفقه فخبرهم ايضا حجة ان وافق القياس او خالفه ولكن تلقته الامة بالقبول والآثار وان
لم يقبله الامة فالقياس الصحيح بشرايطه مقدم على روايته فيما اذا انسد باب القياس بالكلية بالخبر
بان كان مخالفا لجميع الاقيسة دون البعض وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم والنبي صم قد اوتي
جوامع الكلم التي تتضمن المعاني الجمة والاحكام الكثيرة مع كونها وجيزة وتلك مخصوصة بالنبي صم لا يقدر احد
على اتيان مثلها لقوله عم اوتيت خمسا لم يعطهن احد واوتيت جوامع الكلم الحديث فيكون الوقوف على الاحكام
التي تضمنتها امرا عسيرا ولا شك ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فقه
الراوي عن درك المعاني التي هي مناط الاحكام لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه او يزيد في عبارته ما لا
يحتاج او ينقص من كلامه شيء فيتغير به المعنى فيدخل في خبره شبهة زايدة يخلو عنها القياس فان الشبهة
في القياس ليس الا في الوصف وهيهنا في نفس المتن وفي طريقه فقلنا بترك روايته لهذه الضرورة فاما الازدراء

اي الاحتقار

اي الاستخفاف بهم اي بالرواة الذين قصروا في فقههم فمعاذ الله عن ذلك لان الاستخفاف بهم لا يصدر
عمن له ادنى دين وعقل فان تعظيم الصحابة وتوقيرهم من امارة كمال الديانة ولهذا قلد ابو حنيفة رح
انس بن مالك رضي الله عنه في ان اكثر الحيض عشرة وغيره فيما لا يدرك بالقياس فما ظنك بابي هريرة رضي الله عنه
وصح عنه انه قال ما جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم فعلى الراس وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم نتبعه وما جاء
من التابعين زاحمناه وذكر مثل حديث المصراة فانه مخالف للقياس من كل وجه لان ضمان العدوان
فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل في المثلي او القيمة في غيره عند فوات العين او تعذر
الرد ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال او كان من ذوات الامثال يضمن بالقيمة فوجوب رد التمر
مكانه مخالف للكتاب والسنة والاجماع فلا يقبل ولا يحتمل ان يراد بانه اذا انسد باب القياس صار الحديث
مخالفا للكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب
العمل بالقياس واما السنة فقوله عم في حديث معاذ بم تقضي يا معاذ الى آخره واما الاجماع فان الامة
اجتمعت قبل وجود نفاة القياس على كونه حجة واعلم ان هذا الذي ذكرنا ان الراوي اذا لم يكن فقيها يكون
القياس مقدما على خبره اذا انسد به باب القياس هو مذهب عيسى بن ابان وتابعه المصنف واكثر
المتاخرين واما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من المشايخ فليس فقه الراوي شرطا لتقدم خبره
على القياس قال صدر الاسلام واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته
وضبطه موهوم ليس بغالب اذ الظاهر انه يروي كما سمع لتحريض النبي عم على ذلك نضر الله امرأ سمع مني
مقالة فوعاها ثم اداها كما سمعها واما جوامع الكلم فلا يجوز نقله بالمعنى لا للفقيه ولا لغيره كما سياتي
والتغيير في غيرها على وجه لا يتغير به المعنى هو الظاهر من احوال الصحابة وانما ترك اصحابنا العمل
بحديث المصراة لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع لكونه منقطعا معنى كما ذكرنا في الانقطاع لا لاجل
انهم قدموا القياس على خبر الراوي الذي هو غير فقيه على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها
فانه كان يفتي في زمن الصحابة ولم يكن الفتوى في زمانهم الا للفقهاء وقد دعا له النبي صم بالحفظ فاستجاب
الله دعاءه فيه حتى انتشر في العالم ذكره وكثرت احاديثه ولهذا عملنا بخبر القهقهة وهو مرسل مخالف

للقياس ورواية معبد الجهني وهو غير فقيه وللاولين ان يقولوا اجر الفقيه قد رواه الفقهاء كابي موسى الاشعري وجابر
وعمران وسلمة بن زيد وعلي وغيرهم كثير من الصحابة والتابعين قوله ولهذا انكرت عايشة رضي الله عنها اي ولان القياس
الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد به باب القياس لانه حينئذ يصير مخالفا للكتاب والسنة والاجماع
وانكرت عايشة رض رواية ابي هريرة ان ولد الزنا شر الثلثة ورواية ابن عمر ان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت
عايشة رض كيف يصح هذا الخبر عن النبي صلعم وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وولد الزنا لم يصدر منه ذنب
فلا يكون شرا بفعل ابويه وكذا الميت لا يعذب بذنب الاحياء وبكاؤهم بموجب هذا النص فيكون الخبران مخالفين
لظاهر الكتاب فلا يعمل بهما وللقايل ان يقول انكرت عايشة رض هذين الخبرين لمخالفة الكتاب لا لان الراوي غير فقيه فان ابن
عمر فقيه من غير شبهة مع ان هذا رد خبره لمخالفة الكتاب فالاولى ان يكون هذا تاييدا لرد الخبر لمخالفة الكتاب لا لرد الخبر
لمخالفة القياس وكذا انكر ابن عباس رض على ابي هريرة لما سمعه يروي توضؤا مما مسته النار فقال لو توضأت بماء
سخين ايلزمنا الوضوء وقد مسته النار فرد حديثه بالقياس وكذا لما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال
ايلزمنا الوضوء بحمل عيدان يابسة لا نجاسة فيها فرد خبره بالقياس ايضا وقد وافق عمل الصحابة رد ابن عباس
حتى تركوا رواية ابي هريرة فيهما والمجهول الذي لم يعرف بصحبته الى قوله فصلا المتواتر
هذا شان الى النوع الثاني وهو الراوي المجهول وهو الذي لم يعرف صحبته مع النبي علم اي لم يشتهر بطول الصحبة معه علم
وانما عرفت صحبته بحديث رواه او بحديثين وانما فسر المجهول بهذا لانه قد يراد بالمجهول من لم يعرف نسبه وتلك
الجهالة غير مانعة اذا كان مشهورا بالصحبة والرواية فازال ذلك الوهم بما ذكر وذكر مثل وابصة بن معبد وسلمة
بن محبق بكسر الباء المشددة لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث رووه بفتحها وحكم حديثه في القبول والقدح
على القياس مثل حكم حديث المعروف بالصحبة والفقه والعدالة والضبط ان قبل السلف روايته وشهدوا له بصحته
حديثه وعملوا به او سكتوا عن الطعن فيه بعد النقل اليهم وعلمهم به لانهم قوم لا تنقل الائمة الذين لا يتهمون
بالتقصير في مثل ذلك فلما قبلوا حديثه دل على صحته بشهادتهم وكذا سكوتهم عن الرد عند الحاجة الى البيان دليل صحته
وقبلوه وان اختلفوا فيه فقبله البعض ورده البعض مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا يقبل ايضا مثل حديث المعروف
لانه لما قبله بعض الائمة صار كانه روى ذلك الحديث بنفسه وهو مثل حديث معقل بن سنان فانه روى انه علم قضى
في بروع بنت واشق بمهر مثلها حين مات عنها زوجها هلال بن مرة قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فرده علي رض
لمخالفة القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما اذ التقدير ان الفرقة وقعت قبل الدخول فلا

عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها وقبله
ابن مسعود رض لانه موافق للقياس الذي عنده وهو ان الموت موكد كالدخول بدليل وجوب العدة وقد سر
ابن مسعود رض سرورا عظيما لما وافق رايه حديث النبي علم فانه لما سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا
فمات لم يجب شهرا ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برايي ان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان
ارى لها مهر مثل نسايها ثم لما وجد الحديث المذكور بعد ذلك موافقا لرايه قبله وسر بذلك فالشافعي رح اخذ
بقول علي رض لمخالفة القياس الذي عنده ونحن اخذنا بقول ابن مسعود رض وقبلنا الخبر لموافقة القياس الذي ذكرنا
وهو ان كان مجهولا لكنه روى عن الثقات مثل ابن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع ابن جبير والحسن البصري وغيرهم
فثبت برواية هولاء الثقات عدالته وهو ايضا من قرن الصحابة وهم عدول بلا خلاف بين الائمة المعتبرين
فلذلك صار حديثه حجة قوله وان ردوه اي ان رد السلف باجمعهم حديث المجهول الذي ذكرنا لم يقبل حديثه و
صار مستنكرا لا يعمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا ائمة الهدى لا يتهمون برد الحديث الثابت عن
النبي علم وترجيح القياس عليه فلما اتفقوا على رده كان دليلا على عدم صحة حديثه ووهمه في الرواية كحديث
فاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها قد طلقها ثلثا فلم يجعل لها النبي علم نفقة ولا سكنى فرده عمر رض
وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى
بن ابان اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بهما فيكون رده كردهما وانما
اوله بهذا اذ لم يجد نصا صريحا في الكتاب يقتضي وجوب النفقة للمبتوتة التي ليست بحامل ووجه مخالفته
للقياس ان النفقة جزاء الاحتباس وقد وجد فصارت كالحامل والمعتدة عن طلاق رجعي وقال ابو جعفر الطحاوي
اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وفي قراءة ابن مسعود من حيث سكنتم وانفقوا
عليهن من وجدكم واراد بالسنة ما قال عمر رض سمعت النبي علم يقول للمطلقة الثلث النفقة
والسكنى ما دامت في العدة قوله فان كان لم يظهر حديثه اي ان كان لم يظهر حديث هذا المجهول المذكور
في السلف ولم يبلغ اليهم فلم يقابل برد ولا قبول ثم ظهر بعدهم لم يجب العمل به ولكن العمل به جايز اذا
وافق القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان لشهادة النبي علم على خيريتهم ولان الله تعالى رضي عنهم ورضوا عنه
فباعتبار هذا الاصل يترجح جانب عدالته وصدق خبره وباعتبار انه لم يشتهر روايته بين السلف تمكن
تهمة الوهم فعملنا بالشبهين فقلنا بجواز العمل به دون الوجوب ولهذا لا يجوز العمل برواية مثل هذا المجهول

فی زماننا لظهور الفسق وغلبته فی هذا الزمان فالنادر یلحق بالغالب فلا بد من ظهور العدالة لقبول الخبر
ولهذا جوز ابو حنیفة تولی القضاء بظاهر العدالة من غیر تعدیل لانه کان فی قرن الغالب فیه علی اهل العدالة ولم
یجوز صاحباه القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته بالتزکیة لغلبة الفسق فی زمانهما وشهادة
قوله علیه خیر القرون قرنی الی قوله ثم یفشو الکذب فصار الحاصل ان روایة المجهول علی خمسة وجه لانه لا یخلو اما ان
قبلوا او سکتوا بعد الظهور او اختلفوا فی القبول او ردوا ولم یظهر فلم یقابل برد او قبول وحکم جمیع الاقسام
مذکور فی الکتاب فصار المتواتر یوجب علم الیقین الی قوله ثم الراوی لو انکر بعد ما
ذکر اقسام الاخبار اراد تقریب ما ذکر فصار حاصل ذلک وملخصه ان المتواتر یوجب علم الیقین بمنزلة العیان
علما ضروریا او استدلالیا علی حسب الاختلاف الذی ذکرنا فیه من قبل اعلم انه اذا استقر فان من یحصل له علم
الیقین لا یعتریه شک بالتشکیک ولا اضطراب کما لا یعتریه شک فی البدیهیات والمحسوسات والمشهور
یوجب علم طمانینة وهو فوق علم غالب الظن ودون علم الیقین لاحتمال ان یتخالجه وهم باعتبار ان اصله من الاحاد
وهذا معنی الطمانینة ههنا لان الطمانینة قد یطلق علی عین الیقین ایضا لاطمینان القلب الیه قال الله تعالی
فی قصة ابرهیم ولکن لیطمئن قلبی اراد به عین الیقین لان علم الیقین کان حاصلا له قبل ذلک وخبر الواحد یوجب
علم غالب الرای للثبوت برجحان الصدق بخبر العدل المرضی والمستنکر وهو خبر المجهول الذی رده السلف
یفید مجرد الظن لاحتمال صدقه ولکن ذلک احتمال مرجوح بسبب رد السلف وان الظن لا یغنی من الحق شیئا
فلا یجوز العمل به والمراد بالظن فی خبر المستنکر الوهم لان الظن حقیقة ما کان جانب الثبوت فیه راجحا
والعمل به واجب کالعمل بالقیاس وخبر الواحد ولکن الوهم وهو ما کان جانب الثبوت فیه مرجوحا لا یوجب العمل
ولا یجوز وخبر المستتر منه ای الذی لم یظهر فی السلف فلم یکن مقبولا ویحتمل ان یکون غیر مقبول فقلنا بانه
لا یلزم العمل به ولکن یجوز عمله بالاحتمالین ثم الراوی لو انکر الروایة الی قوله ومخالفته قولا او عملا
اذا انکر الراوی ای المروی عنه روایة الفرع وانما سماه راویا باعتبار انه یروی عن آخر فوقه
فهو راو باعتبار من فوقه ومروی عنه باعتبار من دونه وهذا الانکار لا یخلو اما ان یکون انکار جحود وتکذیب
للفرع بان قال کذبت علی لم یحدث بهذا الخبر بلا خلاف بین الائمة لان کل واحد منهما مکذب للاخر فلا بد من
کذب احدهما وهو موجب للقدح فی الحدیث ولکن لا یقدح ذلک فی عدالتهما حتی یقبل روایتهما فی سایر الاخبار
لان کل واحد منهما عدل بیقین وقد وقع الشک فی زوال عدالتهما فلا یترک الیقین بالشک او یکون انکار توقف لا انکار

تکذیب وجحود بان قال لا اذکر انی رویت لک هذا او لا اعرفه فقد اختلف فیه فذهب ابو حنیفة وابو یوسف ولهذا نو
فی روایة الی انه یسقط العمل به کالوجه الاول وهو مختار الکرخی والقاضی ابی زید وشمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهم الله وذهب محمد ومالک والشافعی لو الی انه لا یسقط العمل به لان الفرع عدل جازم بالروایة عن الاصل وهو
غیر مکذب له فوجب قبول روایته لحصول غلبة الظن بالصدق ونسیان الاصل لا یقدح فیه کالجنون
او مات ومما یؤید هذا حدیث ذی الیدین فانه قال یا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسیت فقال کل ذلک
لم یکن فقال قد کان بعض ذلک فاقبل علی الناس احق ما یقول ذو الیدین فقال ابو بکر نعم فاتم صلوته
وجه الاستدلال به ان النبی علیه رد حدیث ذی الیدین ثم عمل به بعد ما اخبر ابو بکر وعمر فلم یبق حجة بعد الرد
لما عمل به وهذا الاستدلال ضعیف لان حدیث ذی الیدین لیس من هذا القبیل لان ابا بکر وعمر ما رویا عنه بل
اخبرا بالواقع وذو الیدین ایضا ما روی عن النبی علیه بل اخبر بما حدث والنبی علیه ایضا ما عمل بخبرهم بل تذکر
انه ترک الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقریر علی الخطاء واحتج الاولون بما روی عن عمار بن یاسر انه
قال لعمر وکان لا یری التیمم للجنب اما تذکر یا امیر المؤمنین اذ انا وانت فی سریة فاجنبنا فلم نجد الماء فاما
انت فلم تصل واما انا فتمعکت فصلیت ثم سالت النبی صم فقال علیه انما یکفیک ضربتان فلم یقبل
عمر روایته مع کونه عدلا عنده لانه کان ناسیا لروایته ولم یتذکر هکذا استدل من الکشف ولم یتعرض لضعفه
وهو ضعیف لان قضیة عمار ایضا لیس من هذا القبیل فانه لم یکن راویا عن عمر بل عن النبی علیه الصلوة والسلام
غایة ما فی الباب انه قال سمعت من النبی صم وانت حاضر ولم یتذکر واما عمر علیه بقوله فلظهور الشک
حیث لم یتذکر الحادثة التی اسندها الی حضوره واستدل المصنف بانه قد یرد الحدیث بتکذیب العادة
بان کان الخبر شاذا فیما یعم به البلوی فبتکذیب الراوی وعلیه مدار الحدیث اولی لان تکذیبه ادل علی الوهم
من تکذیب العادة لان الاول تکذیب صریح والثانی تکذیب دلالة والصریح راجح علی الدلالة وهذا الاستدلال
ایضا مذکور فی الکشف وفیه بحث لانه لا اختلاف فیما اذا کذبه راوی الاصل علی ما ذکرنا وانما الخلاف فیما اذا کان
انکار توقف لا انکار تکذیب واستدل المصنف ایضا بقیاسه علی انکار شهود الاصل فانه لو انکر شهادة
الفرع لم یجز العمل بتلک الشهادة اتفاقا فکذا اذا انکر راوی الاصل والجامع بینهما ان مدار روایة الفرع علیه
کما ان مدار شاهد الفرع علی شاهد الاصل وفیه بحث لان باب الشهادة اضیق من باب الروایة ولهذا اعتبر فی
الشهادة من الشرایط کالعدد والذکورة والحریة ولفظ الشهادة وعدم القرابة ما لا یشترط فی الروایة

ولان صحة شهادة الفرع متوقفة على تحميل الاصل ولا يكفي فيه السماع بدون التحميل فاذا انكر لم يوجد
التحميل بخلاف الرواية فان صحتها متوقفة على السماع دون التحميل فافترقا فلا يجوز القياس عليه
ذكر الامام فخر الدين في المحصول في هذه المسألة تقسيما حسنا وهو ان راوي الفرع اما ان يكون جازما
بالرواية او لا فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار او لا فان كان الاول فقد تعارضا
ولا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على الظن اني رويته او الاغلب اني ما رويته او الامران
على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في جميع هذه الاقسام لكون الفرع
جازما بالرواية والاصل غير جازم بالانكار وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم
الاصل باني ما رويته لك تعين الرد وان قال اظن اني ما رويته لك تعارضا وان ذهب الى ساير الاقسام
فالاشبه قبوله والضابط انه اذا كان قول الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما على الآخر
فالمعتبر الراجح قوله فبل هذا اي عدم قبول الرواية بانكار المروي عنه قول ابي يوسف وعند محمد لا يسقط
الرواية بانكاره وهو اي هذا الخلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو
اي القاضي لا يذكر قضاءه فانه يقبل عند محمد لاحتمال النسيان من جهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف لانكار
من اسند القضاء اليه ووجه التفريع ظاهر وعلى هذا الاختلاف بينهما مسايل في الجامع الصغير انكر ابو يوسف
روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال احفظ عنه الا مسايل وصحح محمد ذلك ولم يرجع
عنه بانكاره فهذا دليل على ان محمدا لا يرى عدم قبول الخبر بانكار المروي عنه وتلك المسايل ست الاولى لو قرا
في احدى الاوليين واحدى الاخريين يقضي اربعا عند ابي يوسف لو ركعتين عند محمد وروى محمد عن يعقوب انه
يقضي اربعا عند ابي حنيفة لو فانكر وقال انما رويت لك عن ابي حنيفة انه يقضي ركعتين ولم يرجع عنه محمد
ونسبه الى النسيان والثانية مستحاضة توضات بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر
قال ابو يوسف لو انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالث المشتري من الغاصب اذا اعتق ثم اجاز
المالك البيع بعد العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا ان تكون
حبلى فحينئذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انها يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة
عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفى احدهما بطل الدم كله عند ابي حنيفة وقالا يدفع ربعه الى شريكه او يفديه
بربع الدية وقال ابو يوسف انما حكيت لك عن ابي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف في الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا

تقسيم حسن للفخر الرازي

وله

وله ابنان فعفى احدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع ابي يوسف في الاولى السادسة رجل مات
وترك ابنا وعبدا له لا غير فادعى العبد ان الميت كان اعتقه في صحته وادعى رجل على الميت الف درهم وقيمة العبد
الف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر وياخذها الغريم بدينه وقال ابو يوسف لو انما رويت
لك انه عبد ما دام يسعى في قيمته فبناء اعتماد المشايخ على قول محمد فتوهمه مثاله الحديث الذي انكر المروي عنه
حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين
ثم نسيه سهيل وكان يقول حدثني ربيعة عني اني حدثته عن ابي هريرة وكان يرويه هكذا فقال اصحابنا
لم يقبل هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل ومثال آخر حديث سليمن بن موسى عن الزهري عن عروة
عن عائشة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
هذه الحديث فذكر جريج انه سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه كذا نقل عن يحيى بن معين فالرد المروي عنه
وهو الزهري لم يبق حجة وقوله فانكر سهيل يرجع الى الحديث الاول وانكر الزهري الى الثاني على طريق اللف والنشر
اذا خالف الراوي ما رواه قولا ومخالفته قولا او عملا الى قوله وكذا من عينه اذا لم يحتمل
بان افتى على خلافه او عمل بخلافه فلا يخلو اما ان يكون مخالفته قبل رواية الحديث او بعدها او جهل
التاريخ فان كان قبلها لا يسقط بمخالفة الحديث ولا يوجب جرحا فيه لان الظاهر انه كان يفعل برايه
ثم تركه بعد وصول الحديث اليه احسانا للظن به فيكون دليلا على صحة الحديث حيث تركه به ما كان
يعمل قبله وكذا ان جهل التاريخ فلم يعرف ان المخالفة كانت قبل الرواية او بعدها لم يرد حديثه
ايضا لان الحديث حجة بيقين ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة
كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الحالين اولى ما لم يتبين خلافه وان كانت مخالفته بعد الرواية
يسقط الحديث لانه ان كان خلافه حقا بان خالف لوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو
الظاهر من حاله بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث
او لغفلة او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه يقدح في عدالته او يدل على كونه مغفلا حيث
لم يتذكر حديثا رواه وعمل بخلافه وهو مانع من قبول الرواية مثاله حديث ابن عمر في رفع اليدين
فانه روي ان ابن عمر كان يرفع يديه حين يركع وحين يرفع راسه من الركوع وكان يقول رايت
النبي عليه السلام يفعل ذلك ثم روي عنه انه لم يفعل بذلك الحديث على ما قال مجاهد صحبت ابن عمر [illegible] عشر سنين

صليت خلفه فلم يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فلما عمل بخلاف ما روى دل على عدم الصحة عنه او على ثبوت النسخ
فلا يصلح حجة ومثال آخر حديث عائشة ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل
باطل فهذا الحديث يقتضي عدم انعقاد النكاح بعبارات النساء كما قاله الشافعي ثم لكن صح عن عائشة انها
انها عملت بخلافه فهذا الحديث فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن من الزبير وعبد الرحمن
كان غايبا بالشام فلما رأت عائشة جواز تزويجها بنت اخيها بغير امره لكونها ولية بعد غيبة
الولي الاقرب حتى انه غضب عند قدومه دل على ضعف ما روي عنها من عدم جواز النكاح بعبارات النساء
لانها لما جوزت انعقاد النكاح بعبارة غير المتزوجة من النساء فبعبارتها بنفسها اولى على ان المفهوم
حجة عند الشافعي وهو يقتضي انعقاد العقد بعبارة النساء اذا اذن لها الولي والشافعي لا يقول به
وكذا من غيره اذا لم يحتمل الخفاء الى قوله وكذا تعيينه الانكار في الحديث اما ان يكون
من قبل الراوي وقد ذكرنا بتمامه او من غير الراوي وهو على نوعين الاول ان يكون من الصحابي والثاني ان يكون من
غيره من ائمة الحديث والنوع الاول وهو الطعن من الصحابي على قسمين الاول ان يكون من جنس ما لا يحتمل
الخفاء والثاني ان يكون من جنس ما يحتمله وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث عن
كونه حجة واليه اشار بقوله وكذا من غيره اذا لم يحتمل الخفاء وذلك لانا تلقينا الدين من الصحابة فيبعد
ان يخفى عليهم هذا الحديث اذا لم يحتمل الخفاء ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن النبي عم فاحسن
الوجوه فيه ان يحمل على انه من خالفه علم انه منسوخ او على ان ذكر الحكم لم يكن على طريق الحتم تحسينا للظن
به ومثاله ما روي عن النبي عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
واليه اشار بقوله كحديث الجلد مع النفي ومع الرجم فان الشافعي ثم اخذ به وقال بالجمع بين الجلد والتغريب
[illegible] السفر ولم يعمل به علماؤنا لان الخلفاء الراشدين ابوا ان يعملوا به فان عمر ثم نفى رجلا فلحق مرتدا
بالروم فحلف وقال والله لا انفي احدا فدل على انه النفي لم يكن من جملة الحد اذ الحد لا يجوز تركه والحلف عليه فعرف
انه كان على سبيل السياسة وهو مفوض الى راي الامام وقال علي ثم كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما
سماه فتنة وايضا الخلفاء الراشدون ابوا الجمع من الرجم والجلد للمحصن فلو كان هذا الحديث صحيحا ثابتا لما
خفي عليهم لانه الائمة هم المخاطبون باقامة الحدود ومبناه على الاشتهار فدل عملهم بخلافه على ضعفه وانتساخه
وحكم القسم الثاني وهو ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء ان لا يكون عمل غير الراوي على خلافه جرحا الا ان يكون الحديث ومثاله

ما روى

ما روي ان النبي عم رخص للحائض في ترك طواف الصدر ثم خفي على ابن عمر وعمل بخلافه حتى قال انها تقيم
حتى تطهر عن الحيض ثم تطوف وكما روي في حديث الخثعمية حجي عن ابيك واعتمري وقد خفي ذلك على ابن عمر
وخالفه حيث لم يجوز الحج عن الغير وكما روي انه عم قال من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
وقد خفي على ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه وانما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا القسم لان
الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انهم
انما افتوا بخلافه لما بدا لهم اي برايهم لخفاء النص عليهم لانه مما يحتمل الخفاء اذ الحادثة خاصة ليست
مما يعم به البلوى اذ الظاهر انه لو بلغ اليهم الخبر لرجعوا اليه ولم يعملوا بخلافه فلا يترك الحديث
بالاحتمال بخلاف ما لو كان الخلاف من الراوي فانه لا يحتمل الخفاء عليه فدل خلافه على عدم صحته
وكذا تعيينه الى قوله ثم لا يمتنع اذا عين الراوي بعض محتملات الحديث بان كان مشتركا
فحمله على بعض وجوهه فذلك التعيين منه رد لساير الوجوه لكن لا يثبت الجرح به اي بتعيينه بعض
محتملاته لان الحجة هي الحديث وبتاويله لا يتغير ظاهره ولما كان الكلام محتملا للمعاني لغة لم يكن
تاويله مبطلا لذلك الاحتمال ولا يكون تاويله حجة على غيره ايضا لانه اجتهاد فوجب التامل فان اتضح
للمجتهد وجه يوافقه وجب عليه اتباعه والا عمل بما اتضح له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا فاحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالابدان او التفرق بالاقوال وقد اول ابن عمر
بالاول وهو التفرق بالابدان وحمله عليه وهو محمول على الثاني وهو تفرق الاقوال عندنا لان في الحديث
اشارة الى ان المراد التفرق بالاقوال لانه سماهما متبايعين حقيقة حالة مباشرة العقد وقبلها وبعدها
اطلاق اسم المتبايعين عليهما بطريق المجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول اليه والحمل على الحقيقة
اولى والتحقيق فيه ان الحديث لا يخلو من ان يكون مشتركا او ظاهرا او نصا فان كان مشتركا وحمله الراوي
على احد محامله فالاولى حمله على ما حمله الراوي اذ الظاهر من حال الذي عم ان لا ينطق بلفظ مبهم لتعريف
الاحكام خاليا عن القرينة والراوي منه مشاهد للحال فيكون اعرف من غيره وتعيين الراوي وان
لم يكن حجة على غيره من المجتهدين لكنه يصلح للترجيح اما اذا كان ظاهرا فحمله الراوي على غير ظاهره
فقد اختلف فيه فمذهب الجمهور من اصحابنا منهم ابو الحسن الكرخي ان الحمل على ظاهر الحديث اولى
من تاويله وهو مذهب الشافعي وذهب جماعة من اصحابنا الى ان الاخذ بمذهب الراوي واجب وقال ابو الحسن
البصري

جهل

وعبد الجبار ان لم يكن لتأويله وجه وقد علم بالضرورة ان الراوي علم مقصود النبي عم وجب المصير اليه وان
ذكره وجوّز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص او قياس او غيرهما وجب علينا النظر في دليله فان اقتضى
ذكره وجب المصير اليه وان لم تقتض ذكره ولم يطلع على مأخذ وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان نصًا لا
يحتمل غيره فالمشهور وجوب العمل بالخبر لانه اذا كان الخبر نصًا فلا وجه لمخالفته الا الاطلاع على الناسخ
ولعل الناسخ عنده لا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين فلا يترك الكلام لامر محتمل قوله وترك المحاجة
اي بالحديث كالعمل بخلافه فيما ذكرنا اي في جميع ما ذكرنا من ان الترك ان كان من الراوي يكون جرحًا الى آخر ما ذكرنا
مع دلائله والفرق بين العمل بخلافه وترك العمل به ظاهر فلا يرجعان الى قسم واحد لان العمل بخلافه يقتضي
التلبيس بفعل آخر والترك لا يقتضي ذلك ثم لا يمتنع بالرق والانوثة والعمى الى قوله ثم الاصل
فيه السماع لا يمتنع اي قبول الرواية بسبب الرق والانوثة والعمى لان الحرية والذكورة والبصر
ليس بشرط لقبول الرواية لان المقصود اظهار الصدق ولا اثر للحرية في اثبات الولاية ولا للرق في سلبه
بل رب مملوك يكون اصدق من الاحرار وانما تاثير الحرية في اثبات الولاية وتاثير الرق في سلبها والرواية
ليس من باب الولاية اذ السامع معتقد للشريعة وملتزم لامتثال ما يرد من الشرع فاذا ترجح جانب الصدق
في الخبر لزمه العمل به باعتقاده لا بالزام المخبر بخلاف الشهادة فانها الزام على الغير ابتداء من غير التزامه فلا
بد من كمال الولاية ولان العبد يلزمه موجب الخبر اولا ثم يتعدى منه الى غيره ضمنًا كشهادته على هلال رمضان
وانما قبلت روايته بلزوم الزكوة كرواية الفقير به وان لم يلزمهما ولا العمل به لانه يلزمهما اعتقاده في اهله
ثم يتعدى وكذا الانوثة لا تاثير لها في منع قبول الرواية لان تاثير الرق اكثر في سلب الولاية من تاثير الانوثة
فاذا لم يمتنع بالرق فبالانوثة اولى الا يرى الى قوله عليه السلام خذوا شطر دينكم من حميرا وهي عايشة رضي الله عنها
وكذا الصحابة كانوا يرجعون في اكثر الحوادث الى امهات المومنين زوجات النبي عم وكذا العمى لا يوجب جرحًا
ولا نقصانًا في الصدق والعدالة الا يرى ان بعض الصحابة كف بصره وكان مقبول الرواية وانما لا يقبل شهادته
لان الشهادة تحتاج الى التمييز بين المدعي والمدعى عليه وهو لا يقدر عليه لا لانه مخل بالعدالة قوله وكذا الطعن
المبهم لا يوجب جرحًا هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من ائمة الحديث
وفيه تفصيل وهو ان الطعن من ائمة الحديث لا يخلو اما ان يكون مبهمًا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان
متروك الحديث او ليس بثقة او ليس بعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن

لا يصلح جرحًا عند جمهور الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرًا لكل مسلم باعتبار عقله ودينه خصوصًا
في القرون الثلثة التي شهد النبي عم بخيريتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما
اعتقد ما لا يصلح للجرح سببًا للجرح فجرحه بناء على اعتقاده كمن ارتكب شرب المسكر الذي هو غير الخمر معتقدًا
اباحته او لعب بالشطرنج فجرحه بناء عليه وايضا الانسان قد يلحقه من غيره ما يسوءه فيعجز عن
امساك لسانه فيطعن مبهما ثم اذا استفسر لا يكون له اصل فلا بد من بيان السبب ليظهر انه صالح للجرح
اولا وان كان الجرح مفسرًا فلا يخلو اما ان يفسر بشيء لا يوجب الجرح او بشيء يوجب الجرح فالاول لا
يصلح جارحًا بالاتفاق والثاني لا يخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه او مختلفا فيه
وعلى كل تقدير اما ان يكون من متعصب في المذهب والدين او ناصح فيه فهذه اقسام ولا يصلح للجرح الا ما هو
مفسر بما يصلح للجرح اتفاقا من غير تعصب مثال الطعن الذي فسر بتعصب لا يصلح جرحًا طعن
من طعن في الامام المتقدم والمجتهد المعظم ابي حنيفة من الحساد انه دس ابنه الى حماد ليأخذ
كتاب استاذه حماد وكان يروي منها وهذا وامثاله من الملحدين ضرب من الهذيان ليس يصح لانه
كان اعلى حالا واجل منصبًا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى ذلك الاباء دقة نظره في دقائق الورع والتقوى
وعلو درجته في العلم والفتوى وقد طعن الحساد في حقه من هذا الجنس كثيرًا ولم يزده الا شرفا وعلوًا
وشاع مذهبه في الدنيا واشتهر دون فقهه وجه العالم والبحر لا يكدره وقوع الذباب ولا ينجسه
ولوغ الكلاب وكان يحيى بن معين ينشد اذا ذكر ابو حنيفة لسوء حسدوا الفتى اذ لم ينالوا سعيه
فالناس اعداء له وخصوم كضرائر الحسناء قلن لوجهها حسدًا وبغيًا انه لذميم ومن له ادنى
انصاف اذا جانب التعصب والاعتساف علم ان ما قالوه افتراء وهو عنه بريء ولئن صح عنه فلا يوجب
طعنا فيه لانه لا يخلو اما ان اخذها غصبًا او برضى الورثة والاول ممتنع لانه لا يليق بحال من دونه في العلم هو حج
والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله وان اخذها باذن مالكها عارية او تملكًا فاما ان يروي منها
شيئا اولا فان لم يرو فليس بطعن وان روى ما سمع من استاذه فهو دليل الاتقان حيث لم ينقل
الا بعد النظر في كتب استاذه ليوافق حفظه ولا يروي جزافا ومن هذا القبيل وهو الطعن بسبب
لا يصلح جرحًا طعن ابن المبارك في محمد بن الحسن بانه لا يعجبني اخلاقه لان ابن المبارك كان زاهدًا من اهل
العزلة ومحمد من اهل الفتوى والقدوة وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة لان اخلاق الفقهاء

يخالف اخلاق الزهاد فان الفقهاء يوجبون خمسة دراهم من مائتين في الزكوة والزهاد يرون اعطاء جميع ما يملكون
للمحتاجين ولا يرون ادخار شي لغد فكان عدم اعجابه اخلاق محمد رحمه الله لهذا لا لاجل طعن فيه وان اخلاقه على وفاق
مقتضى الشرع والدليل على هذا ما نقل ايضا عن ابن المبارك انه قال لا تزال في هذه الامة في كل عصر من يحيي الله به
دينهم ودنياهم فقيل له من في هذا العصر فقال محمد بن الحسن واعتبر احوال الفقهاء مع الزهاد بقصة موسى وخضر عليهما السلام
فان موسى عليه السلام كان من اهل الفتوى لم يستطع صبرا على ما راى من الخضر عليه السلام من خرق السفينة وقتل النفس بغير
نفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه لانها محظور شريعته ومن هذا القبيل الطعن بالعنعنة وذلك ان يقول حدثني
فلان عن فلان من غير ان يصرح في الحديث بقوله حدثنا واخبرنا وهذا ليس بطعن صحيح لان فيه شبهة الارسال وحقيقته
لا يكون جرحا فشبهته اولى ومن هذا القبيل الطعن بالتدليس بان يذكر الراوي بالكناية ولا يصرح باسمه ونسبه
نحو قول الثوري حدثني ابو سعيد من غير بيان انه ثقة او غير ثقة لان ابا سعيد يحتمل ان يكون هو الحسن البصري وهو ثقة
ويحتمل ان يكون محمد بن السائب وهو غير ثقة فان ابا سعيد كنية لهما وهذا النوع ايضا ليس بطعن صحيح لانه
محمول على صيانة الراوي من ان يطعن فيه بعض من لا يبالي وكذا الطعن بركض الدواب ليس بجرح لانه ذكر من عمل المجاهدين
وقد روي عن شعبة انه قيل له لم تركت حديث فلان فقال لاني رايته يركض على برذون فتركت حديثه وكذا
الطعن بكثرة المزاح ليس بجرح فان المزاح مباح شرعا اذا لم يتكلم بما ليس بحق على ما روي انه عليه السلام كان يمازح
ولا يقول الا حقا وكذا الطعن بحداثة سن الراوي ليس بجرح بعد ان كان متقنا ضابطا فان كثيرا من الصحابة
رضي الله عنهم رووا في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر وكذا الطعن بقلة الرواية ليس بجرح وكذا الطعن بكثرة
الرواية فقد كان من الصحابة من يمتنع الرواية في عامة الاوقات فقلت روايته كابي بكر رض ومنهم من كان يروي
كثيرا كابي هريرة وامثاله فلا يكون قلة الرواية وكثرتها جرحا موجبا لرد الحديث وكذا الطعن المفسر بما يوجب
جرحا ليس بصحيح ممن هو معروف بالتعصب في المذهب او متهم بالعداوة في الدين نحو طعن الملحدين والمتهمين
ببعض الاهواء المضلة في اهل السنة وطعن بعض المتعصبين لمذهب في بعض المتقدمين من كبار اصحابنا الا ان يكون
عن غير تعصب وعداوة ثم الاصل فيه السماع الى قوله وان لم يعلم المجاز له مستند الراوي اذا كان غير
صحابي على نوعين اصل وخلف ثم الاصل في السماع وهو على نوعين قراتك على المحدث او قراءة المحدث عليك وهو اي
الاخير وهو قراءة الشيخ عليك اولى واعلى عند اكثر المحدثين لانه طريقة الرسول عليه السلام فانه عليه السلام كان يبتدئ على الصحابة
وقال ابو حنيفة كان ذلك لرسول الله عليه السلام احق لكونه مامونا عن السهو في تبليغ الوحي وبيان الاحكام فاما غيره

وليس

فليس بمعصوم عن السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قراءة المحدث على السامع وعكسه سواء ولان
النبي عليه السلام لم يكن قاريا من المكتوب وانما كان يقرا عن حفظ فكانت قراءته اولى اما فيمن يقرا عن كتاب ويمكن
عليه السهو فلا فرق بينهما بل قراءة الطالب على الشيخ احوط لان رعاية الطالب وعنايته لما يقراه اشد عادة
وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط واشد رعاية في امر غيره حتى لو قرا الشيخ من حفظه كانت قراءته
اعلى لانه اشد عناية بالضبط ولانه يتحدث به حقيقة واما الخلف فانواع منها الكتابة والرسالة
والاجازة والمناولة اما الكتابة فبان يكتب الشيخ حدثنا فلان عن فلان الى ان ينتهي الى متن الحديث
ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدثه عني بما في هذا الكتاب بهذا السند وكذا الرسالة على هذا
الوجه بان يرسل انسانا الى اخر ويقول له قل لفلان ان يحدث عني الحديث الفلاني بكذا من السند وهما
من الغائب كالخطاب من الحاضر وقد كان النبي صلعم مامورا بالتبليغ وقد بلغ الى بعض بالمشافهة
والى بعض اخر بالكتب او الرسايل والمختار في الاصل وهو قراءتك على المحدث او عكسه ان يقول حدثني
لانه شافهه المحدث بالاسماع او بالتقرير لحين سمع منه والمختار في الخلف كالكتابة والرسالة
ان يقول اخبرني دون حدثني لان الاخبار هو الاعلام وفي الكتابة والرسالة وجد الاعلام ولان اخبرنا يطلق
في العرف على الاعلام بالكتاب او الرسالة دون حدثنا فانه لا يقع الا على المشافهة والدليل على ذلك ما ذكر
محمد في الزيادات فيمن حلف ان كلمت فلانا بكذا او فعل كذا او حدثت به فكذا انه يقع على المشافهة حتى لا يحنث
بالكتابة والرسالة ويحنث بهما اي بالكتابة والرسالة فيما لو قال وحلف لا يخبر فلانا بكذا لان الكتاب والرسالة
اخبار في العرف فان المقصود منه الاعلام وقد حصل بهما بخلاف التحديث فانه لا يحصل بدون المشافهة ولهذا
اي لاجل ان الخبر لا يختص على المشافهة والحديث يختص عليها نقول اخبرنا الله ونبانا باعتبار اخباره لنا
بالرسل والكتب قال الله تعالى نبانى العليم الخبير ولا يقول حدثنا الله ولا كلمنا لانه يدل على المشافهة
وما شافهنا الله بالكلام والحديث وانما كان ذلك لموسى عليه السلام حيث سمع كلام الله مشافهة من غير واسطة
فلذلك سمي كليما واما الاجازة فهي ان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك
من مسموعاتي واختلف فيها فالاكثر على تجويز الرواية بالاجازة فيقول اجازني او حدثني اجازة او اخبرني
اجازة باتفاق المجوزين للرواية بالاجازة والاكثر منهم على منع اخبرني وحدثني مطلقا من غير تقييده
بقوله اجازة لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك او سماعه منه او كتابه اليه ولم يوجد شي من ذلك فيكون كذبا

ومنع قوم حدثني اجازة والمناولة ان تناوله كتابا وتقول له حدثني عنه بما فيه فيقول اخبرني مناولة
وان لم يعلم المجاز له اي قوله والكتابة ان كانت تذكره   اقول الرواية بالاجازة انما يصح اذا
كان المجاز له عالما بما في الكتاب وان لم يكن المجاز عالما بما فيه لم يصح الاجازة عندهما اي عند ابي حنيفة
ومحمد رحهما وكذا عند ابي يوسف رح في الاصح وفيه اشارة الى انه نقل عنه جواز الاجازة بدون العلم وهو اختيار
بعض المشايخ قياسا على كتاب القاضي فان علم الشهود بما فيه شرط عندهما وليس بشرط عند ابي يوسف
ورد شمس الائمة هذا القول حيث قال الاصح عندي ان الاجازة بدون علم المجاز له لا يصح بالاتفاق وانما
الخلاف في كتاب القاضي ولا يصح قياس الاجازة على اشهاد من لا يعلم بما فيه عند ابي يوسف لان السنة
امر عظيم وخطبها اي شانها جسيم فيجب صونها عما يتطرق اليها الخلل بسبب جهل المجاز له ولهذا
شرطنا علم المجيز بالاتفاق وكان الامر في كتاب القاضي كذلك لكنه استحسن ابو يوسف فيه للضرورة وهو
ان كتاب القاضي قد يشتمل على اسرار لا يعجبه ان يقف عليها غير المكتوب اليه ولهذا يختم الكتاب ومع
الاحتياط فيه قد يحصل اذا شهد انه كتابه وختمه قوله ونظيره سماع الصبي الصغير كانه جواب عما يقال
ان العادة شاعت وذاعت بين اهل العلم والحديث بالاجازة مطلقا فلو اشترط العلم بما فيه لما بقي
في عامة الاجازات فايدة فاجاب بان فايدته التبرك باتصال السند بالنبي عم وبقاء السلسلة
بذلك لا اقامة الحجة به وكلامنا فيه ونظيره سماع الصبي الصغير الذي لم يعقل فانه لا يقوم به الحجة بل المقصود
منه التبرك بسماع كلام النبي عم وحضور مجلسه ولانه لو اعتبرنا الرواية من غير علم المجاز له بما فيه يلزم
منه فتح باب التقصير في اتقان علم السنة ومعرفة معانيها واحكامها لان الطباع تميل الى الاستراحة
وعدم الاشتغال بعلم ما فيه فلو كان مطلق الاجازة كافيا للرواية لاستراحوا عن بحث المعاني فيضيع
العلم ولو شرطنا العلم بجواز الرواية بالاجازة يلزم منه تحريض الرواة على العلم والاتقان فيكون اشتراطه
انفع   والكتابة ان كانت تذكره الى قوله ونقله بالمعنى   طرف الحفظ والضبط العزيمة
فيه ان يحفظ المحفوظ ويفهمه الى وقت الاداء وكان ذلك مذهبا لابي حنيفة رح في الاخبار والشهادة ولهذا
قلت روايته واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم ثم الكتابة نوعان
مذكرة للحادثة وغير مذكرة لها فان كانت مذكرة بان يتذكر برؤية الخط ما كان مسموعا له فهو حجة تذكر به
مطلقا سواء كان بخطه او رجل معروف او مجهول اذا المقصود منه التذكر وقد حصل فلا يبالي بما به حصل التذكر

او الحفظ

او الحفظ او النظر في الكتاب لانه اذا حصل المقصود لا يبالي باختلاف الاسباب ولا يشترط دوام
التذكر لان النسيان لا يمكن الاحتراز عنه الا بحرج وهو مدفوع فاذا افاد النظر الى الخط التذكر فيكون
الرواية عن ضبط تام بتذكره لا بناء على نفس الخط والا اي وان لم يكن الكتابة تذكره وهو القسم الثاني
من الكتابة لا يعمل بذلك الشهود والقضاة والرواة اصلا عند ابي حنيفة رح والعزيمة ما قاله ابو حنيفة رح
اذ المقصود من الكتاب ان يفيد التذكر اذا نظر فيه لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين لكونه آلة
للادراك لا ان الادراك واجب به كما ان المرآة آلة للابصار وانما تعتبر المرآة ليحصل الابصار
فاذا لم تفد المرآة للعين ذلك كان وجودها كعدمها بمنزلة نظر الاعمى في المرآة فكذا الخط اذا لم يفد
للقلب ذكرا كان هدرا لا اعتبار له كالنظر في شيء آخر وانما صارت العزيمة ما قاله ابو حنيفة رح لان الرواية
والشهادة والقضاء لا يصح الا بعد العلم والخط لا يفيد ذلك لان الخط يشبه الخط على وجه لا يمكن
التمييز بينهما فبمجرد صورة الخط بدون حصول التذكر به لا يحصل العلم فلا يعتمد عليه واجاز محمد رح
العمل بالخط مطلقا اذا تيقن انه خطه سواء كان في القضاء او الرواية او الشهادة في الصك وان
لم يكن في يد الشاهد لان الغلط فيه نادر واثر التغيير يتبين ويمكن الاطلاع عليه والخط قلما يشبه الخط
من كل وجه فان الله تعالى كما خلق الذوات متفاوتة اظهارا لقدرته خلق الافعال كذلك فاذا تيقن بذلك
جاز اعتماده عليه توسعة للناس بخلاف ما لو شك حيث لا يجوز له الاعتماد عليه وابو يوسف رح فرق بين الرواية
والسجل وبين الصك حيث قال يجوز الاعتماد على الخط في رواية الاحاديث لدلالة الظاهر فان التزوير
والتغيير عادة يكون في المظالم والخصومات دون رواية الاخبار والآثار وكذا يجوز للقاضي العمل بخطه
عند اذا كان السجل محفوظا بيده مختوما بختمه او بيد امينه في ديوانه لكونه مأمونا عن التبديل سواء
بخطه او خط رجل معروف ولان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن حفظ جميع الحوادث فلو لم يجز له الاعتماد
على الخط لادى الى الحرج وتعطيل المصالح والقاضي مامور باتباع الظاهر والظاهر انه اذا كان محفوظا في يده
او يد امينه لا يخاف عليه التبديل والتزوير بخلاف الصك حيث لا يجوز العمل بالخط فيه من غير تذكر الحال لان الصك
تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التغيير والتبديل فلا يحل الشهادة ما لم يتذكر الحادثة اللهم الا اذا كان الصك
في يد الشاهد فانه حينئذ جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر الحادثة لوقوع الامن من التبديل كالسجل الذي في يد
القاضي   ونقله بالمعنى لا يجوز الى قوله فصل   اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى

فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء منهم الائمة الاربعة وجمهور المحدثين
الى جوازه وذهب بعض اهل الحديث الى انه لا يجوز نقله بالمعنى بل يجب نقله باللفظ المسموع وهو مذهب
ابن عمر من الصحابة وابن سيرين من التابعين وابي بكر الرازي من اصحابنا واستدلوا بقوله عليه السلام نضر الله امرأ
سمع مني مقالة فوعاها واداها كما سمعها الحديث اي الى اخر الحديث وهو قوله فرب حامل فقه الى
من هو افقه منه وجه التمسك به ان النبي صلعم حرض في مراعاة اللفظ المسموع ودعا لمن نقل كما سمع من غير
تبديل وتغيير بالنضارة ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ وما يتعلق عليها
من الفقه فدل حرضه على محافظة الفاظه المشتملة على لطايف الحكم ودقايق الاحكام فلا يجوز الاخلال بها
وحجة الجمهور ان النقل بالمعنى مستفيض فيما بين الصحابة شايع ولم ينكر احد منهم على الناقل بالمعنى
فدل على الجواز اجماعا فانه روي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة انه كان اذا حدث عن النبي عم يقول سمعت من النبي عليه السلام
كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه فهذا صريح على جواز النقل بالمعنى ولانهم نقلوا احاديث في
وقايع متحدة بالفاظ مختلفة مثل نقلهم في حديث الاعرابي الذي دعا اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا
انه قال لقد حجرت واسعا وروي لقد ضيقت واسعا وروي لقد منعت واسعا وهو شايع من غير انكار
ولانهم اتفقوا على نقل بعض اوامر النبي عم ونواهيه بالمعنى حيث قالوا امرنا بكذا ونهانا عن كذا ولا
نزاع في ان حكاية عما امره النبي عم ونهاه بقوله افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا ولان المطلوب الذي هو الحكم
متعلق بمعنى الحديث دون نظمه وذلك المعنى لا يختلف باختلاف الالفاظ بخلاف القران لان المعتبر فيه النظم
مع المعنى والجواب عن الحديث انه اذا ادى بالمعنى من غير تغيير صدق عليه انه ادى كما سمع ولئن سلمنا ان المراد
تاديته باللفظ المسموع لكن ليس في سياق الحديث ما يدل على الوجوب بل فيه دلالة على تحري الاداء باللفظ
المسموع فيكون الاداء بلفظه اولى ولا نزاع فيه ثم هذا لا بد من تفصيل على مذهب الجمهور وهو ان يقال السنن
انواع منها ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غيره فهذا يجوز نقله بالمعنى لمن له معرفة بوجوه اللغة
وان لم يكن فقيها رخصة تيسيرا وان كان العزيمة النقل باللفظ واليه اشار بقوله هذا هو حكم المحكم ومنها
ما يكون ظاهرا يحتمل غيره كعام يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا رخصة في هذا القسم في نقله بالمعنى
الا لمن حوى اي جمع وضم الى علم اللغة فقه الشريعة بان يكون مجتهدا ليقع الامن عن تغيير المراد
لانه لو لم يكن مجتهدا لم يؤمن عليه ان ينقل بعبارة اخرى الى ما لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلام من خصوص

ومجاز

ومجاز بان يضم اليه المؤكدات القاطعة احتمال التخصيص ان كان عاما واحتمال المجاز ان كان حقيقة ولعل
المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم كما ان قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه موجبه العموم
نظرا الى كلمة من ولكن المراد منه الخصوص اذ الصغير والانثى ليسا بمرادين فلو لم يكن الناقل
فقيها ربما ينقل بلفظ لا يحتمل الخصوص او المجاز بان يقول كل من ارتد فاقتلوه ذكرا او انثى فيفسد
المعنى وكقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم فان حقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة وهو المراد
لدلالة آية الحدث عليه فلو لم يكن فقيها ربما ينقله بلفظ لا يحتمل نفي الفضيلة بان يقول لا يجوز الوضوء
لمن لم يسم فيتغير المعنى فيلزمه محافظة اللفظ ومنها المجمل والمشترك والمشكل والمتشابه لا يجوز
نقله بالمعنى للكل فقيها كان او غيره اما المتشابه فلانا انسد علينا باب دركه فلا يمكن نقله
بالمعنى بدون الوقوف عليه وكذا المجمل لا يفهم المراد منه الا من المجمل فلا يتصور فيها النقل بالمعنى
قبل البيان والمشكل والمشترك وان امكن فهم معناهما بالتامل والتاويل لكن لا يصير حجة على غيره
فلا يفيد النقل بالمعنى فلا بد من نقله كما سمع وكذا ما هو من جوامع الكلم وهو ما كان وجيز اللفظ كثير المعاني
مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان لا يجوز نقله ايضا بالمعنى في الاصح لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها
عقول ذوي الالباب فانها من خصايص النبي عم على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم فلا يؤمن فيه
من الغلط وقد جوز بعض المشايخ نقله بالمعنى لكن قال شمس الائمة الاصح عندي انه لا يجوز ذلك لانه عليه السلام
كان مخصوصا بها سابقا في الفصاحة والبيان كما قال انا افصح العرب والعجم ففي التبديل بلفظ اخر
لا يؤمن من الزيادة والنقصان وهذا المراد من قوله عليه السلام واداها كما سمعها واليه اشار المصنف بقوله
هذا اي جوامع الكلم وما شاكله كالمتشابه والمجمل والمشكل محمل الحديث وهو قوله نضر الله امرأ الى اخره
من حيث انه لا يجوز نقله بالمعنى قال الى قوله وحكمه بين اثنين اقول
لما فرغ من بحث الكتاب والسنة شرع في بيان المعارضة لانه قد يتوهم صورة المعارضة فيهما بالنسبة الينا
فلا بد من دفعها فاحتيج لذلك الى بحث المعارضة وشرايطها وحكمها فالمعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة
يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه سمي السحاب عارضا في قوله تعالى هذا عارض
ممطرنا لمنعه شعاع الشمس عنا ومنه سمي المرض عارضا لمنعه المريض عن القيام بمصالحه وفي الاصطلاح
على ما ذكره المصنف هي تقابل الحجتين على السواء في حكمين متضادين في محل واحد في حالة واحدة انما شرط

المجتهد على السوية في المساواة في الثبوت والقوة اذ لا يقابل على سبيل الممانعة بين الثابت وغيره ولا بين القوي والضعيف
اذ المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فلا يتحقق المنافاة بينهما فلا معارضة بين الكتاب وخبر الواحد ولا
بين الظاهر والنص لعدم التساوي في القوة ويشترط ان يكون تقابلهما في حكمين متضادين كالحل والحرمة لان
مفهوم المعارضة الذي هو الممانعة والمنافاة لا يتحقق الا في حكمين متضادين لعدم اجتماعهما اذ لو لم
يكن بينهما تضاد لامكن الجمع بينهما فلا يتحقق المنافاة بينهما ويشترط ان يكونا في محل واحد اذ لا امتناع في ثبوت
الحل والحرمة في محلين كالاجنبية والزوجة فان العقد يجوز ثبوتهما في محلين وانما الممتنع اجتماعهما في محل
واحد في زمانين كاجتماع حرمة الخمر بعد حلها وكاجتماع حرمة الزوجة بعد حلها بالثلث ولا بد من شرط اخر وهو اتحاد
الجهة فانه يجوز اجتماع الحل والحرمة في محل واحد في زمان واحد لكن بجهتين اي باعتبار جهة الاصل وباعتبار جهة
الوصف وهو الصحة والفساد والكراهة كالصلوة في الارض المغصوبة وفي الجملة لا بد من توارد الدليلين
على حكم واحد ولا يتحد الحكم الا باتحاد النسبة الحكمية ولا يتحد النسبة الحكمية الا بثماني وحدات وحدة
الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والجزء والكل والاضافة والقوة والفعل على ما عرف تحقيقه في
موضعه وحجج الشرع وهي الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا اي لا تعارض بين ادلة الشرع حقيقة
لانه من امارات الجهل فان من اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه فكان ذلك لعجزه عن اقامة دليل
سالم عن المعارضة والعجز عن ذكرناه علامة الجهل بحقائق الاشياء والله تعالى عالم بحقائق الامور منزه عن
الاتصاف بالعجز والنسيان والجهل فثبت انه لا تعارض بين حجج الشرع حقيقة ولانه انما يتحقق التعارض
اذا اتحد زمان ورودها ولا شك ان الله تعالى منزه عن ارسال دليلين متناقضين في زمان واحد فلا بد من كون
احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتاخر توهمنا التعارض صورة وان لم يكن
حقيقة فوقع التعارض لجهلنا بين الناسخ والمنسوخ فلا بد من دفعه فان علم التاريخ جعل المتاخر ناسخا
للمتقدم ولا يطلب المخلص لدفع التعارض ولا يترك ويصار الى دليل آخر وسياتي تحقيقه
وحكمه بين آيتين الى قوله وان وقع التعارض وحكمه اي حكم التعارض بين آيتين اذا لم يكن الجمع بينهما
وتعذر الترجيح وجهل التاريخ المصير الى السنة لتساقطهما بالتعارض واحتمال كون احدهما منسوخا فوجب المصير
الى دليل آخر وهو السنة وجعلت الحادثة كانها لم توجد في كتاب الله لتعذر العمل به علينا ولا بد لنا من معرفة
حكم الحادثة ووقع الشك في العمل بالنص لاحتمال النسخ فرجعنا الى السنة مثاله قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن
تعارض

تعارض ظاهرا مع قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
لوروده في الصلوة والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يتحقق مع القراءة فيصار الى السنة
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وحكم التعارض بين سنتين المصير الى القياس واقوال
الصحابة على الترتيب في الحجج اي على حسب اختلاف العلماء في تقديم القياس على اقوال الصحابة او العكس فعند من
يقول بان تقليد الصحابي واجب مطلقا فيما يدرك بالقياس او لا يدرك به كما هو مذهب ابي سعيد البردعي يصار
اولا الى اقوال الصحابة ثم الى القياس وعند من لم يوجب تقليد الصحابة فيما يدرك بالقياس كما هو مختار مذهب ابي الحسن
الكرخي بالعكس من ذلك وهذا اذا جعل قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بقوله المصير الى القياس واقوال الصحابة
ويجوز ان يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بمجموع ما تقدم فان الكتاب مقدم على السنة وهي مقدمة على
اقوال الصحابة والقياس ومثال التعارض بين السنتين ما روي انه عليه السلام صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين
وروي انه عليه السلام صلى ركعتين في كل ركعة ركوعان وسجودان فصرنا الى القياس وهو الاعتبار بساير الصلوات
ومعنى قوله ان امكن انه انما يصار الى السنة بعد تعارض الآيتين ان وجدت وتصلح للعمل في الحادثة وكذا
ان وجد القياس واقوال الصحابة بعد تعارض السنتين ويجوز ان يكون معناه يجب مراعاة الترتيب في الحجج
ان امكن رعايته بان وجد الحديث بعد تعارض الآيتين ولا يصار الى ما هو دونه اذ الترتيب انما يجب بعد وجود الحجج
واذا تعذر المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض موجودا بين القياسين
او اقوال الصحابة ايضا فحينئذ اذا عجزنا عن معرفة حكم الحادثة بما يصلح دليلا يجب تقرير الاصول وهو
ابقاء ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل اي الاحاديث واقوال الصحابة والاقيسة
بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا والحمار كان نجسا فلا يطهر به ما كان نجسا ولا يتنجس به ما كان طاهرا
لان الثابت بيقين لا يزول بالشك لا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا بيقين لزم ان يبقى
كذلك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال الطهورية لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به فلا يكون
تقريرا للاصول بل عملا باحدهما واهدارا للآخر وبيان التعارض من وجهين اما في سؤره او في لحمه اما في لحمه
فقد روي انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام سئل انتوضا بما
افضلت الحمر فقال نعم وروى انس انه عليه السلام قال انه رجس وكذا تعارض اقوال الصحابة في طهارة سؤره ونجاسته
روي ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وكذا الاقيسة فيه متعارضة لان سؤره اذا اعتبر بعرقه يكون

يكون طاهرا وان اعتبر بلبنه يكون نجسا في الاصح وايضا لا يمكن الحاقه بالكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم
لوجود اهل البلوى في الحمار فانه يربط في الدور دون الكلب ولا يمكن ايضا الحاقه بالهرة في الطهارة بعلة
الطوف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق مثلها فلم يصلح القياس شاهدا فوقع
الشك في سؤره فوجب ضم التيمم اليه واورد عليه الاشكال من وجوه الاول انه قد ترجح المحرم في لحمه فكذا في
سؤره لانه متولد منه ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك ولهذا حكم بنجاسة سؤر السبع مع تعارض
الاخبار في حرمته واباحته باعتبار ترجيح الحرمة الثاني ان التعارض لا يوجب الاشكال كما في الهرة تعارض
قوله الهرة سبع مع قوله الهرة ليست بنجسة مع انه لم يثبت الشك في سؤره كما في انائين اخبر عدل انه طاهر
وآخر انه نجس لا يصير مشكلا بل يتساقطان فيبقى الاصل طاهرا كما كان بالاستصحاب فكذا لما وقع الشك
في اللعاب والآثار كان طهورا ينبغي ان يجب ترجيح الاصل فيه وهو الطهورية لتساقطها بالتعارض
الثالث انه لما ترجح جانب الاصل يبقى الطرف الآخر مرجوحا ووهما لا يوجب الشك اذ الشك تساوي
الطرفين الرابع ان الدليل المبيح مأول اما بحمل قوله كل من سمين مالك على ثمنه كقوله يأكلن كل ليلة اكافا
او بحمله على حالة الاضطرار بدليل انه قيل للنبي عم قد اصابتنا سنة قحط وان سمين مالنا الحمر فقال كلوا
من سمين مالكم فلم يتحقق التعارض او انه خطاب لواحد والجماعة موجودين فلا يعم غيرهم الا بدليل
الخامس لما وقع التعارض في السؤر ولكما خلف وهو التراب وجب المصير اليه وسقط استعماله كما لو
انائين احدهما طاهر والآخر نجس فاشتبه عليه الطاهر فانه يتيمم وسقط عنه استعمال الماء السادس
ان المحرم يوجب الحرمة ولكن لا يلزم من الحرمة النجاسة كالفرس عند ابي حنيفة لو اجيب عن الاول بان
ترجيح المحرم في حرمة اللحم للاحتياط والاحتياط في السؤر في جعله مشكوكا ليستعمله وضم التيمم اليه فلو
رجحنا نجاسته لزم ترك العمل بالاحتياط آخر الآية حينئذ لا يجوز استعماله مع احتمال كونه مطهرا فكان منهيا
مع القدرة على الماء المطهر على ذلك التقدير وعن الثاني انه الاصل في التعارض وان كان ترجيح المحرم
لكن اذا لم يعارضه دليل يمنع الترجيح وفي الهرة لم يمكن جعل سؤره نجسا او مشكوكا لكونه مفضيا الى
الحرج لانها من الطوافات وفي الحمار الضرورة دونها فقلنا بالشك في سؤره ولا ضرورة في السبع اصلا فقلنا
بنجاسة سؤره بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته والآخر بطهارته حيث لا يصير مشكوكا لان الاصل هناك
بعد سقوط الخبرين شيء واحد وهو الطهارة فبقي طاهرا بلا شك وفي سؤر الحمار الاصل بعد التهافت اشياء

الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فبقي مشكلا كذا في الكشف وفيه بحث فان نجاسة اللعاب انما كان
بناء على حرمة اللحم وسقطت بالتعارض واستوى الطرفان فلا يكون النجاسة فيه اصلا والماء كان
طهورا بيقين فلا يزول طهوريته بالشك وعن الثالث انه بعد التعارض تعارضا ترجح فان الاصل
يرجح طهارته والاحتياط في استعماله مع ضم التيمم يوجب بقاء الشك فبقي الشك لبقاء التعارض وسقوط
المرجح وعن الرابع ان ارادة الاكل الثمن مع امكان الاكل عينه مجاز فلا يصار اليه بلا قرينة وخطاب الواحد
يتناول غيره عند الاصوليين وعند غيرهم لا يختص به بل يثبت في غيره بقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
ودعوى ان الاباحة كانت عند المخمصة ممنوعة وعن الخامس ان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء
كان مطهرا بيقين فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا فاما في مسئلة
الانائين فاحدهما نجس بيقين والآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجاسة كما يجب عليه
استعمال المطهر وقد عجز عنه لعدم العلم به يقينا فوجب المصير الى خلفه ولم يعجز عن الاحتراز
عن النجاسة لانه يحتمل كونه نجسا كما يحتمل كونه طاهرا الا انا نقول الشك في طهوريته لا في طاهريته في الاصح
ولانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به ولهذا لو وجد ماء مطهرا لا يجب عليه غسل رأسه بعدما توضأ
به ولو كان الشك في طهارته لوجب عليه غسل رأسه فان قيل لا نسلم انه لو كان الشك في طهارته لوجب عليه
غسل رأسه فان الرأس طاهر بيقين فلا يجب غسله بالشك كما في المفضاة كانت على الوضوء بيقين فلا
ينتقض بخروج الريح لاحتمال كونها من القبل وكالمتيقن على الوضوء او الحدث اذا شك في اعتراض ما
يباينه فان اليقين لا يزول بالشك قلنا الاحتياط في باب العبادة في وجوب الغسل اما في المفضاة
فقد قال به ابو حفص وقيل ان كانت منتنة يجب والا فلا قلنا المنع على تلك الرواية واما الشك في المتيقن
على وضوء او حدث فالتعارض لجهله بالمزيل فلا يصلح دافعا للاصل والشك فيما نحن فيه ثبت بالدليل وهو
التعارض وعن السادس ان الحرمة لا لاجل الكرامة آية النجاسة والحرمة في الفرس لكرامته لكونه آلة الجهاد
والحمار ليس كذلك [illegible] وكذا المفقود اي الحكم في المفقود كالحكم فيما سبق في ابقاء ما كان على ما كان
عند وقوع التعارض وقد وقع التعارض فيه ايضا لانه تعارض حيوته ومماته وليس لنا دليل يرجح
البعض فوجب تقريره على الاصول فجعل حيا في ماله حتى لا يورث عنه لان حيوته كانت ثابتة بيقين فلا
يزول بالشك ميتا في مال غيره فلا يرث من احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ولانه

استحسانا بالحال يصلح دافعا لا ملزما فيتمكن من دفع غيره عنه ولا يمكن الالزام على بقية الورثة بجعله
وارثا وكذلك الجواب في الخنثى المشكل لانه لما اشكل حاله تعارض الجهتين ولم يوجد ما يصلح لترجيح احد
الجهتين من العلامات وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط فيقال ان الزايد على اقل النصيبين لم يكن
ثابتا فلا يثبت بالشك ويتاخر عن الرجال ويتقدم على النساء ولا يختنه الرجل ولا المراة بل يشترى له امة من
ماله او من بيت المال لتختنه احتياطا وان وقع التعارض الى قوله ثم اذا عمل باحد القياسين
وان وقع التعارض بين قولي الصحابة او بين القياسين لم يسقطا بالتعارض كما يسقط الآيتان او الحديثان
بل يعمل المجتهد بايهما شاء بفراسته وشهادة قلبه بان يترجح احد قولي الصحابي او احد القياسين [illegible]
فيه الى انه يقوم الدليل على ترجيح احدهما لانه لم يسقط بالتعارض من حكم جهلنا بالناسخ لما قلنا انه
تعارض في حق الشرع حقيقة بل المتاخر ناسخ ولكن لما جهلناه توهمنا التعارض فلا يجوز العمل بهما لاحتمال
العمل بالمنسوخ فيسقطانه ويعمل بدليل آخر فيختص التساقط بالتعارض بمحل يجري فيه النسخ وهو الكتاب
والسنة واقوال الصحابة والقياس لا يجري فيهما النسخ فلا يكون العمل باحدهما بالتحري احتمال العمل بالمنسوخ الا ان
العمل بالتعارض ههنا اي في قولي الصحابي او القياسين والتساقط به يوجب العمل بلا دليل اذ ليس بعد القياس
دليل يصلح لاثبات الحكم ولا بد من معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وكان العمل باحدهما بشهادة قلبه
وهو اي العمل بالقياس الراجح عند المجتهد حجة اصاب المجتهد الحق الذي عند الله تعالى او لا لانه مامور بالعمل [illegible]
وابتاع اجتهاده والعمل بلا دليل فلهذه الضرورة وجب عليه العمل باحدهما ولم يسقطا بالتعارض
بخلاف تعارض الآيتين او السنتين حيث لا يجب العمل باحدهما بل يسقطان لوجود دليل آخر بعد تساقطهما فلا
ضرورة في العمل بما يحتمل انه منسوخ فالحاصل انه اذا وقع التعارض بين الشيئين فان كان لهما خلف يرجع اليه ولا
نعمل باحدهما بالتحري لعدم الحاجة اليه وان لم يكن لهما خلف يعمل باحدهما بالتحري للضرورة وعلى هذا الاصل تتفرع
مسائل اصحابنا منها مسافر معه اناءان احدهما طاهر والآخر نجس وانه لا يعرف الطاهر من النجس للاشتباه وليس
له اناء سواهما طاهر بيقين وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال الماء بالتحري لاقامة الفرض
بالبدل وهذا نظير القياسين ويتحرى للشرب لان الماء لا خلف له في حق الشرب اذ لا يزول العطش بغيره فاضطر
الى شربه بالتحري الا يرى انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الاضطرار فالتحري الذي فيه اصابة الطاهر
والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلثة نجسا والآخران طاهران

لا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان له خلفا فان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر بيقين

يجب

يجب التحري للوضوء بالاتفاق ثم فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس الاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم
وان لم يرق اجزأه ايضا وذكر الطحاوي انه يخلط الماءين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع
عنه منفعة الملك وبالخلط لا ينقطع فانه يسقي دوابه ويشرب ان اضطر ومنها المسالخ اذا
اختلطت المذكية بالميتة ولم يعرف المذكية منها فان كانت الغلبة للمذكية فانه يتحرى للاكل وان كانت
الغلبة للميتة او استويا فانه لا يتحرى حالة الاختيار بان كان عنده ما يحل اكله بيقين لعدم الضرورة
لوجود خلفه الذي هو حلال بيقين ويتحرى في حالة الاضطرار بان لم يكن عنده ما يحل اكله بيقين لانعدام
الخلف ولهذا يحل اكل الميتة بيقين حالة الاضطرار فالتحري الذي فيه اصابة المذكية ما هو اولى ثم استوضح
قوله لان المصير الى التحري للضرورة بقوله الا يرى انه لا يجوز التحري في الفروج عند اختلاط المعتقة بعينها بغيرها
بان اعتق جارية بعينها ثم نسيها واختلطت بغيرها ولم يعرف المعتقة من غيرها فانه لا يجوز له
التحري للوطي لعدم الضرورة فان الانسان لا يموت بالصبر عن الوطي كما يموت بالصبر عن الاكل والشرب والتقييد
بقوله المعتقة بعينها لانه لو اعتق احداهن لا بعينها بان قال احديكما حرة فانه يجوز له التحري وتعيين احديهما
بالاتفاق على ما سياتي ومنها اذا كان له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس واشتبه عليه الطاهر من النجس يتحرى
حالة الاضطرار بان لم يكن معه ثوب آخر هو طاهر بيقين لعدم الخلف فانه لو لم يتحر لا يجد شيئا آخر يقوم به
فرض الستر اذ ليس له بدل ينتقل اليه فيفوت فرض الستر الى الخلف بالصلوة عريانا فيجب عليه التحري
دون حالة الاختيار بان يكون معه ثوب آخر هو طاهر بيقين لوجود الخلف فلا ضرورة الى التحري لقيام
فرض الستر بثوب آخر هو طاهر بيقين ومنها من خاف فوت الوقت او فوت الجمعة لو اشتغل بالوضوء
حيث لا يجوز له التيمم لصلوة الجمعة والعيد لان الفوات الى خلف وهو القضاء او الظهر واطلاق لفظ الخلف
على الظهر في الهداية وقع على قول من يقول بان الجمعة اصل والظهر كالبدل عنها كما قاله زفر او باعتبار انها تصورت
بصورة الخلف حيث يجب تقديم الجمعة عليها بخلاف صلوة الجنازة والعيد حيث يجوز التيمم لهما اذا خاف فوتهما
بالاشتغال بالوضوء لعدم الخلف فان صلوة الجنازة لا تقضى ولا يعيدها غير الولي وكذا صلوة العيد لا تقضى
الا انفرادا فيتحقق العجز لفواتها لا الى خلف فجاز التيمم لها ثم اذا عمل باحد القياسين الى قوله
ثم المخلص عنها بخمسة اوجه ثم اذا عمل باحد القياسين بالترجيح بعد التعارض لم يجز
نقضه بمثله نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه كما لو ظهر نص بخلافه فحينئذ يبطل العمل بالقياس ويعمل بالنص

بمنزلة اجتهاد امضى حكمه بالاتصال بالقضاء لا يجوز ابطاله باجتهاد آخر لان الاجتهاد الاول او القياس
قد ترجح باتصال العمل فلا يجوز ابطاله بما هو مثله او دونه ويبطل بما هو فوقه كما لو ظهر الخطا في الاجتهاد
بظهور النص وكذا لو صلى باحد الثوبين بالتحري بعد وقوع الشك في الطاهر لا يكون له ان يصلي بالثوب الاخر
بتحر آخر مثله لان التحري الاول قد ترجح باتصال العمل فلا ينتقض بمثله الا بدليل فوقه بان يعلم قطعا
بان الثوب الذي صلى فيه بالتحري كان نجسا وهذا لان الثوب الذي وقع التحري عليه حكم الشرع بطهارته
حيث جوز الصلوة فيه ومن ضرورته الحكم بنجاسة الآخر ووصف الطهارة والنجاسة لا يقبل الانتقال
من محل الى آخر لعدم ورود الشرع بالتحول اذ الشرع لا يرد بتغيير الحقايق فبطل العمل بالتحري في ثوب آخر
بعد الحكم بنجاسته لعدم امكان انتقال النجاسة عنه بخلاف متحري القبلة اذا صلى الى جهة بالتحري
بعد وقوع الشك في القبلة ثم تحول رايه بعد الصلوة او في اثنايها الى جهة اخرى حيث يجب عليه العمل
بهذا الراي فيما يستقبل ولا يظهر به بطلان ما مضى لقبولها اي لقبول القبلة التحول والانتقال من جهة
الى اخرى ولهذا انتقل من الكعبة الى بيت المقدس ثم منها الى الكعبة ثم الى جهتها لمن بعد عنها ثم الى
جهة التحري لمن اشتبه عليه ثم الى اية جهة شاء عند شدة الخوف اذا لم يقدر على التوجه الى القبلة ثم
الى جهة توجهت دابته في النفل فلما كانت القبلة قابلة للتحول فيتحول برايه جديدا ابدا ولهذا
استحسن النبي عم صنيع اهل قباء لما استداروا كهيئتهم حين سمعوا بتحول القبلة ومثال ما قلنا
من الفرق بين ما يحتمل المعارضة في الحقيقة كالقياس واقوال الصحابة وبين ما لا يحتمل المعارضة في
الحقيقة بل انما وقع التعارض بجهل المتقدم عن المتاخر كالكتاب والسنة في المسايل انه لو اعتق او
طلق عينا اي عبدا معينا او امراة معينة ثم نسيه اي ثم نسي ذكر العين الذي اعتقه او طلقه لم يجز له
الخيار بالجهل اي لم يجز له ان يعين المحل الذي اعتقه او طلقه بتحريه بسبب جهله ونسيانه واشتباهه
من غير ان يتذكر حقيقة كما لا يتحرى في احد النصين او الحديثين بسبب الجهل بالناسخ لاحتمال ان يكون المحل الذي
عينه للطلاق والعتاق غير المحل الذي وقع عليه الطلاق والعتاق كما انه يحتمل ان يكون النص الذي وقع تحريه
عليه هو المنسوخ ووجه التشبيه انا نعلم قطعا ان النصين منسوخ كما نعلم يقينا ان احد العبدين او
العبيد حر واحدى المراتين طالق لكنه جهلنا المنسوخ كما انا جهلنا المعتق والمطلقة فلا يكون
التعارض في الحقيقة لتعين المنسوخ لعدم وتعين المعتق والمطلقة للعتق والطلاق وانما وقع التعارض

لجهلنا

لجهلنا في ذلك في الصورتين فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل المحض لعدم الضرورة ولهذا قلنا لا يتحرى في الفروج
لعدم الضرورة كما لا يتحرى في النصوص لعدم الضرورة لوجود دليل آخر يعرف به حكم الحادثة بخلاف ما لو وقع العتق
او الطلاق في محل مبهم بان قال احديكما او احديكن طالق او واحدكما او احدكم حر حيث يكون له الخيار في تعيين
المطلقة او المعتق كما ان له العمل باحد القياسين بالترجيح بالفراسة لان التعارض في القياسين ليس بجهل
محض لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول وكل واحد
من القياسين دليل في حق العمل ليس احدهما منسوخا غير جايز العمل فكذلك تعيين المحل ليس بسبب الجهل المحض
بما وقع عليه الطلاق والعتاق فان تعيين المحل مملوك له كاصل الايقاع فبقي حجة في التعيين وان سقط حجة
في اصله حيث لا يملك الامتناع عن البيان بل يجبر عليه وهذا لان الاجمال وجد من جهته فيكون بيانه اليه
والبيان اظهار من وجه وانشاء من وجه اما انه اظهار فلانه يجبر عليه فلو كان انشاء من كل وجه لما
اجبر عليه واما انه انشاء فلانه يشترط المحل فيما يبينه ولهذا لا يجوز تعيين المراة التي ماتت او العبد
الذي مات للطلاق والعتاق كما لا يجوز الانشاء فيهما فلو كان اظهارا من كل وجه لجاز ذلك فعملنا بالشبهين
فباعتبار انه اظهار لا يسقط اصل البيان بل يجبر عليه وباعتبار انه انشاء يكون البيان في اي محل
شاء فيكون هذا مثال القياسين حيث يكون له العمل باحدهما بشهادة قلبه هذا ما ظهر لي في هذا المكان
ولم اجد في كلام احد فان كان صوابا فمن الله والا فمني ثم المخلص عنها بخمسة اوجه
الى قوله ومن قبل الحال لما ذكر ان الحجج الشرعية لا تتعارض في انفسها وضعا اراد ان يذكر المخلص
عن التعارض اذا تصور بالنسبة الينا فقال ثم المخلص عنها اي عن المعارضة بخمسة اوجه الاول
من قبل الدليل والثاني من قبل الحكم والثالث من قبل الحال والرابع بالتاخر صريحا والخامس بالتاخر دلالة
ووجه الحصر ان المعارضة لم يتحقق الا بمجموع فتوجد هي بشروطها واركانها وهي التساوي في الدليل واتحاد
المحل واتحاد الحالة واتحاد الزمان فاذا انتفى شيء من هذه القيود انتفت المعارضة لانتفاء المجموع
بانتفاء الجزء لكن اختلاف الزمان قد يكون دلالة والقيود اربعة ومع الدلالة يصير المخلص خمسة اقسام
المخلص الاول من قبل الدليل بان لا يعتدلا اي بان لا يستوي الدليلان في القوة والضعف لانتفاء ركن
المعارضة وهو التساوي به فلا معارضة بين المحكم والمتشابه مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه محكم في نفي
المماثلة فلا يعارضه الآيات المتشابهة مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله بل يداه مبسوطتان

والاثبتين الكتاب او الخبر المشهور وبين خبر الواحد كما قلنا في حديث القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للكتاب والسنة
المشهورة ولا بين الظاهر والنص ولا بين النص والمفسر وقد مر نظايره والمخلص الثاني من قبل الحكم بان
يختلف اي الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى لانتفاء شرط التعارض وهو اتحاد الحكم
وذلك ان قوله تعالى في سورة البقرة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم يقتضي
المواخذة في اليمين الغموس لانها مما كسبه القلب من اثم تعمد الكذب في اليمين بالله ولهذا جعلت في مقابلة
اللغو الذي يجري في اللسان من قوله لا والله وبلى والله من غير قصد في القلب كما قالت عائشة رضي الله عنها هو الحلف
على امر ماض وهو كما قال والامر بخلافه فانه ايضا ليس معه كسب القلب في تعمد الكذب ولهذا لا يواخذ به وقوله
تعالى في سورة المايدة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي عدم المواخذة
في الغموس لانها غير معقودة اذ العقد ما يترتب عليه حكم في المستقبل كساير العقود من البيع والاجارة
والنكاح قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود والغموس لا يترتب عليه الفايدة المطلوبة من اليمين
وهو تحقق البر فكانت داخلة تحت اللغو المذكور في هذه الاية واليه اشار المصنف بقوله اذ اللغو ما لا
يفيد فايدته فيتحقق التعارض بالنسبة الينا صورة في الغموس فنحن دفعنا التعارض باختلاف الحكم
فحملنا المواخذة المنفية في المايدة على عدم المواخذة بالكفارة في دار الابتلاء يعني في الدنيا فانها دار
تكليف واختبار بالاوامر والنواهي والابتلاء هو الاختبار لتقيدها بها اي لتقييد المواخذة في سورة
المايدة بدار الابتلاء بالكفارة حيث قال ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين
الاية فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا فعرف ان المراد بالمواخذة في المنعقدة المواخذة بالكفارة في الدنيا
والمراد بعدم المواخذة في اللغو الذي في مقابلتها عدم المواخذة بالكفارة في الدنيا وحملنا المواخذة المثبتة
في البقرة على المواخذة في دار الجزاء وهي الاخرة بالعقوبة لاطلاقها اي لاطلاق المواخذة في البقرة حيث لم تقيد
فيها بشيء بل اطلق وقال ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم والمطلق منها ينصرف الى الكامل وهو المواخذة في الاخرة
التي هي دار الجزاء فاما الدنيا فدار ابتلاء بالتكاليف واختبار بالبلايا ليبلوكم ايكم احسن عملا فقد يبتلى
المطيع فيها بانواع البلايا تمحيصا للذنوب وتطهيرا من الخطايا لطفا به لا جزاء على اعماله ولان البلاء نعمة
من الله تعالى يمتحن بها قدر صبر المكلفين ولهذا كانت بقدر مراتبهم ان اشد البلاء على الانبياء ثم على الاولياء
فالامثل فالامثل واعتبر بحال ايوب وزكريا عليهما السلام وقد ينعم على العاصي بانواع النعم استدراجا له

لا

لا لطفا عليه ليأخذه بجميع معاصيه اخذ عزيز مقتدر واملي لهم ان كيدي متين كما فعل في حق فرعون وهامان
وقارون فصح بهذا الحل الذي ذكرنا الجمع بين الآيتين ان الثابت باحديهما غير المنفي بالاخرى وبطل التدافع بينهما
لعدم اتحاد الحكم والشافعي دفع التعارض بينهما بوجه آخر فحمل المواخذة المطلقة التي في البقرة على المقيدة
في المايدة بالكفارة كما هو مذهبه في حمل المطلق على المقيد او باعتبار ان المواخذة في البقرة محتملة وفي المايدة
مفسرة فيحمل المحتمل على المفسر وحمل العقد المذكور في المايدة على عقد القلب وكسبه الذي هو القصد يقال عقدت
على كذا اي عزمت عليه ومنه العقيدة فيكون مطابقا لقوله بما كسبت قلوبكم فعلى هذا يكون الغموس داخلة
تحت المنعقدة فيكون الكفارة واجبة فيها قلنا لا يجوز حمل العقد على قصد القلب لان فيه عدولا عن الحقيقة
بلا حاجة اذ حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر وفي الشرع عبارة عن ربط احد الكلامين بالاخر لترتب
الاحكام سميت العقود الشرعية بها لحصول هذه الفايدة فيها وعزيمة القلب لا ربط فيها بهذا المعنى
الا انها سبب للعقد فانه يقصد بالقصد فانه يقع ما بقلبه ثم يتكلم باللسان فاطلاق لفظ العقد
عليه مجاز يؤيده ان الاية قرئت بالتخفيف والتشديد وقراءة التشديد لا تحتمل عقد القلب اصلا
فكان حمل القراءة بالتخفيف على ما يوافق الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفايدة اولى من حمل المواخذة
على قصد القلب وحمل المواخذة المطلقة على المقيدة لان فيه تقليل الفايدة بتكرار المحض والحمل على الافادة اولى
من الحمل على الاعادة ومن قبل الحال الى قوله وبالتاخر هذا اشارة الى المخلص
الثالث وهو المخلص من قبل الحال بان يحمل احد الدليلين على حالة والاخر على حالة اخرى ليندفع التعارض بانتفاء
شرطه وهو اتحاد الحالة وذلك مثل قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم قرئ بالنصب والجر والقراءتان بمنزلة
الآيتين وقد وقع بينهما التعارض ظاهرا في حق الرجلين اذ قراءة النصب بالعطف على الوجه يقتضي غسلها
وقراءة الجر بالعطف على الراس يقتضي مسحها فدفعنا التعارض باختلاف الحال فحملنا قراءة النصب على حالة
ظهور القدمين بان لم يكن لابسا للخفين فحينئذ يجب غسلهما وحملنا قراءة الجر على حالة الاستتار بالخفين
اذا لبسهما على طهارة كاملة فيجوز له المسح عليهما فلم يبق التعارض بينهما كما حملنا قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد
على حالة انقطاع الدم اقل من عشرة ايام فلم يجز الوطي حتى يغتسل وحملنا قراءة التخفيف على حالة انقطاع
الدم لتمام عشرة ايام حتى جاز الوطي قبل الغسل لا يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان قراءة الجر تقتضي
المسح على الرجل دون الخف لانا نقول لما اقيم الخف مقامه كان المسح على الخف كالمسح عليه وانما اضيف المسح الى الرجل

المسح عام

يوهم

دون الخف لئلا يوهم جواز الخف دون اللبس وهذا على اختيار بعض المشايخ الذين اثبتوا جواز المسح
على الخف بالكتاب ولكن الجمهور منهم اثبتوا المسح على الخف بالسنة المشهورة دون الكتاب واليه اشار
القدوري في مختصره بقوله وهو جايز بالسنة اي ثابت بالخبر دون الكتاب وقالوا لو كان ثابتا بالكتاب
لكان مغيا الى الكعبين كالغسل وليس كذلك كما سياتي واجابوا عن قراءة الجر بان الارجل في محل النصب ايضا
بالعطف على الوجه فيكون مغسولا فلا يعارض وانما صار مجرورا للمجاورة كما في قوله جحر ضب خرب بالجر وان كان
خرب في محل الرفع صفة للجحر واليه اشار المصنف بقوله ولكن تقديرا لمجرور وهو ارجلكم في قراءة الجر منصوبا
وحمل الجر على الجوار احسن لرفع التعارض اذ لا يجب المسح الى الكعبين فدل على انه ثابت بالسنة دون الكتاب
واورد على هذا الوجه بان الاعراب بالمجاورة انما يصح عند العرب اذا لم يكن معه حرف عطف في موضع لا يؤدي الى
الالتباس وقد عدم الشرطان ههنا اجيب بان الجر بالجوار يجوز مع حرف العطف قال الله تعالى يطوف عليهم
ولدان الى قوله ولحم طير فان لحم الطير مما لا يطاف به وقال الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل
بسطام بن قيس فخاطب بجر خاطب للمجاورة بسطام وان كان هو في محل الرفع وقيل المراد بالمسح في حق الارجل
الغسل ولكن اطلق عليه لفظ المسح للمشاكلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقيل انما ذكر بلفظ المسح
لان الارجل من بين ساير الاعضاء مظنة اسراف الماء بالصب فعطف على الممسوح وان كانت مغسولة للتنبيه
على وجوب الاقتصاد في الصب لا للمسح وجيء بالغاية فقيل الى الكعبين اماطة لظن ظان يحسبها انها
ممسوحة اذ المسح لم يضرب له الغاية

وبالتاخر صريحا الى قوله قال الكرخي رحمه الله

وهذه اشارة الى المخلص الرابع عن المعارضة وهو قبل التاخر بالزمان صريحا بان يعرف التاريخ فيكون المتاخر ناسخا
للمتقدم فلا يبقى التعارض لعدم اتحاد الزمان الذي هو شرط المعارضة وذلك انه قوله تعالى في سورة البقرة والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يقتضي باطلاقه ان يكون عدة المتوفى عنها زوجها
اربعة اشهر وعشرا وان كانت حاملا وقوله تعالى في سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
يقتضي ان يكون عدتهن بوضع الحمل لا بالاشهر فتعارضا ظاهرا فجمع علي بن ابي طالب بينهما فقال عدتها ابعد الاجلين
احتياطا وقال ابن مسعود نحو هذا انما يتاتى اذا لم يعرف المتاخر وههنا قد عرف قال من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة فيكون ناسخة لها فجعل ابن مسعود التاخر
دليل النسخ واحتج به على من خالفه ولم ينكر عليه احد فدل ان عندهم المتاخر ناسخ فلا تعارض فيكون عدة

المتوفى

المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة التاريخ والمباهلة
مفاعلة من البهلة بالضم والفتح وهي اللعنة وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على
الظالم منا كذا في المغرب وانما قيل لهذه السورة وهي التي بعد التغابن سورة النساء القصرى لكونها اقصر من
سورة النساء التي بعد آل عمران قوله وكذا دلالة اشارة الى المخلص الخامس وهو قبل التاخر بالزمان دلالة
لا صريحا وذلك لان الدلالة تعمل عمل الصريح فانتفى بهذا التاخر اتحاد الزمان الذي هو شرط المعارضة ايضا
وذكر مثل تعارض المحرم والمبيح كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب والضبع والحمر الاهلية وروي عنه انه
رخص في اكلها فتعارضا ظاهرا فدفعنا التعارض بان جعلنا المحرم متاخرا دلالة فيكون ناسخا لما تقدم
لانه لو انعكس يلزم النسخ مرتين بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة لانه حينئذ لو جعل المحرم سابقا يكون
ناسخا للاباحة الاصلية ثم ينسخ المحرم بالمبيح فيتكرر النسخ اما لو جعل المبيح متقدما يكون مقررا
للاباحة الاصلية لا ناسخا لها ثم ينسخ المحرم فلا يتكرر النسخ فيكون اولى تقليلا للنسخ وهذا البحث انما
يتم بامرين احدهما كون رفع الاباحة الاصلية نسخا وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي وسياتي تحقيقه في النسخ الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر
الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وثانيهما كون الاشياء مباحة
في الاصل وفيه ثلث مذاهب للعلماء الاول انها مباحة وهو مذهب كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي ومعتزلة
البصرة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا كلمة اللام تقتضي ان يكون الخلق لنا لننتفع بها ولانه انتفاع
خال عن المفسدة ومضرة المالك لغناء المطلق فلا يمنع عباده المحتاجين عن الانتفاع بها بالامر فيه
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره المذهب الثاني انها محرمة وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد لانها مملوكة لله والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والتقدير انه قبل
الشرع فلا اذن فيه المذهب الثالث التوقف وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي وطائفة
من الفقهاء واليه مال الشيخ ابو منصور الماتريدي في شرح التاويلات لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام
والتقدير انه قبل الشرع فلا يثبت قبله حكم من الاباحة والحرمة فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع باحدهما
وفي هذه المسئلة مباحث من كل طرف وفي تفسير التوقف عرفت في موضعها وفخر الاسلام يختار القول الاول
لكن لم يقل ان الاباحة اصل في الاشياء على الاطلاق على معنى انه خلق الاشياء في الاصل مباحة من غير تكليف

بشئ ثم بعث الانبياء بالحظر او الاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم بشئ ثم كلفهم بارسال الانبياء
وليس الامر كذلك لان البشر لم يتركوا سدى اى مهملا ابلا شرع فى شئ من الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا
فيها نذير اولهم ادم واخرهم محمد عليهما الصلوة والسلام وانما قلنا بانها مباحة فى الاصل بناء على زمان الفترة
التى بعد عيسى وقبل محمد صلوات الله وسلامه عليهما فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى ذلك الزمان
لاختلاف الشرايع فيه ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد على شئ من الشرايع وظهر الاباحة بمعنى عدم
العقاب لا بمعنى كونها ماذونا اذ لا اذن قبل الشرع قال الكرخى اشار الى قوله والاصل فى ذلك
لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التى اتفق عليها اصحابنا اراد بذكر المخلص عنه
بوجه اخر قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بكثرة عدد الرواة فقال الكرخى المثبت وهو الدليل الذى يثبت
امرا عارضا اولى من النافى وهو الذى ينفى الامر العارض باستمرار الامر الاول واشتمى نافيا لذلك وان لم يكن فيه
لفظة حرف نفى وذلك لان المثبت معتمد على الحقيقة فى خبره فيكون اقرب الى الصدق من النافى الذى يبنى الامر
على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفى ورجح قول الجارح لانه معتمد على الحقيقة على قول المعدل
الذى يعتمد على الظاهر ولان المثبت يثبت امرا زيدا لم يكن فيفيد التاسيس والنافى مبقى للامر الاول فيفيد
التاكيد والتاسيس اولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان اى يتعارض المثبت والنافى ولا يترجح احدهما على الاخر
الا بدليل مرجح لان النافى معمول كالمثبت لوجود دليل الصدق فيهما وهو عدالة الراوى فيستويان فيطلب
الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا يعنى ابا حنيفة وصاحبيه رحمهم الله فيه اى فى تعارض النافى
والمثبت حيث عملوا فى بعض الصور بالمثبت وفى بعضها بالنافى روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبد
فخيرها رسول الله عم وهذا ناف لانه ينفى الامر العارض وهو الحرية ويوجب بقاء الامر الاول واستمرار
وهو العبودية لانها فهم انه كان عبدا قبل العتق وروى انها اعتقت وزوجها حر فخيرها النبى عم وهذا
مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به اى اصحابنا عملوا بالمثبت فى هذه الصورة حيث اثبتوا
خيار العتاقة للامة المنكوحة بعد عتقها وان كان زوجها حرا خلافا للشافعى رح وروى ان النبى عم تزوج
ميمونة وهو حلال اى خارج عن الاحرام بعد دخوله فيه وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا على الاحرام وروى انه
تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه ينفى الامر العارض وهو الحل باستمرار الامر الاصلى وهو الاحرام لاتفاق
الروايات انه اى النكاح لم يكن فى الحل الاصلى وانما الاختلاف فى انه كان فى الحل المعترض على الاحرام او كان فى الاحرام

واخذوا به اى عمل اصحابنا فى هذه الصورة بالنافى ولهذا جوزوا للمحرم ان يتزوج حالة الاحرام خلافا للشافعى
واشار بقوله لاتفاق الروايات انه لم يكن فى الحل الاصلى الى الجواب عما قال الكرخى بان علماءنا انما اخذوا بهذه
الرواية لانه مثبت لا لانه ناف وذلك لان الاحرام عارض والحل اصل فقال لاتفاق الروايات انه لم يكن فى الحل
الاصلى فلا يتوجه ما ذكر الكرخى من اتفاق الروايات على انها فانه روى انه عم بعث ابا رافع
مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بالمدينة قبل ان يحرم وروى ان زينب بنت النبى عم هاجرت
من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كان كافرا بمكة فلما اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى المدينة
رد رسول الله عم بنته زينب الى زوجها بالنكاح الاول وهو ناف لانه ينفى الامر العارض وهو النكاح الجديد
بابقاء الامر الاصلى وهو النكاح الاول وروى انه ردها اليه بنكاح جديد وهو مثبت للامر العارض
واصحابنا اخذوا به حيث قالوا بوقوع الفرقة بتباين الدارين فيحتاج الى نكاح اخر وقالوا لو اخبر رجل
بطهارة الماء والاخر بنجاسته وقالوا الجرح اولى من التعديل فاخذوا بالمثبت لانه يثبت امرا عارضا
وهو الفسق الطارى على العدالة الاصلية والمعدل ناف لذلك العارض بابقاء العدالة هى امر اصلى فى
المسلم فهذا بيان اختلاف عملهم فى هذا الباب فلا بد من اصل جامع يخرج عليه الاحكام فاشار اليه بما بعد هذا
والاصل فى ذلك اى قوله ولا مخلص بكثرة عدد الرواة لما ذكر اختلاف عمل
اصحابنا فى الاخذ بالمثبت تارة وبالنافى اخرى اراد ان يذكر اصلا كليا جامعا يرجع اليه فى ترجيح احدهما فقال
الاصل فى ذلك ان فى التعارض بين المثبت والنافى وهو ان النفى لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف
بدليله بان يكون مبناه على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان يكون مبناه على الاستصحاب دون الدليل
او احتمل الوجهان بان يشتبه حاله يجوز ان يكون مبناه على دليل ويجوز ان يكون مبناه على الاستصحاب فان كان من
جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما فى القوة فيطلب الترجيح من وجه
اخر ويعمل بالراجح منهما والا اى وان لم يكن النفى مما يعرف بالدليل فلا اى فلا يعارض النافى المثبت بل الاخذ
بالمثبت اولى لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل وان احتمل الوجهان بان يشتبه حاله يستقصى وينظر
فى ذلك النفى فان تبين انه مما يعرف بالدليل يكون كالاثبات فيتعارضان فيطلب الترجيح وان تبين انه بناء
على الاستصحاب فالاثبات اولى والى هذا القسم اشار المصنف فى اخره بقوله ولو اشتبه الحال فيصار الى
الاستفسار لينكشف الحال فاذا تقرر هذا سهل التخريج فنقول اذا ادعى الزوج الاستثناء فى الطلاق

بان قال قد قلت انت طالق ولكني قلت متصلا ان شاء الله وانكرت المراة الاستثناء وادعت وقوع الطلاق
واقامت البينة على ذلك فشهدوا انه لم يستثن او ادعت امراة على زوجها الفرقة بسبب ارتداده باعتبار
انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى
المسيح ابن الله والحاكي ما لكفر لا يكفر فاقامت البينة على ذلك فشهدوا انه قال المسيح ابن الله ولم يقل
غير ذلك قبلت الشهادة في الصورتين ووقعت الفرقة وان قامت على نفي الاستثناء ونفي قوله قول النصارى
عند قوله المسيح ابن الله لان هذا نفي مما يحيط به علم الشاهد فيكون من جنس ما يعرف بدليله لان طريق العلم
به ظاهر وذلك لان الكلام ما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد او لم يزد فاما ما لم يسمع بكلام لكنه دندنة
وهي النغمة التي تسمع ولا يفهم معناها فاد الشرط في صحة الاستثناء وحكاية قول النصارى في حق عدم ثبوت الارتداد
في الاحكام ان يكون بكلام مسموع ولم يوجد وكذا النفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فان الاحرام
حالة مخصوصة تدرك عيانا من لبس ما ليس بمخيط وكشف الراس فيكون كالاثبات فيتعارضه فرجحنا بحال الراوي
فانه في رواية ابن عباس وكان الاخذ به اولى لان راوي المثبت وهو يزيد بن الاصم لا يعادل ابن عباس
في الضبط والاتقان والفقه التي من اسباب ترجيح الرواية ولهذا انكر عمرو بن دينار حديثه وقال للزهري وما
يعرف يزيد بن الاصم اعرابي بوال على عقبيه اتجعله مثل ابن عباس فسكت الزهري ولم ينكر عليه وكذا الخبر بطهارة
الماء وحل الطعام مما يعرف بدليله فلو اخبر مخبر بطهارته او حله واخر بنجاسته او حرمته فالاخبار بالطهارة
والحل اولى وان كان نافيا باعتبار انه ينفي الامر العارض باستمرار الامر الاصلي وهو الحل والطهارة والاخبار
بالنجاسة والحرمة نافيا للامر العارض وهو النجاسة والحرمة في هذه الصورة من جنس ما يعرف بدليله لو
استقصى فان الماء الذي نزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذ انسان في اناء طاهر وكان الاناء في مراى عينه لم يغب
عنه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته قطعا كان المخبر بالنجاسة يعتمد على الدليل بان يشاهد وقوع النجاسة
فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا او استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا لكنه يصلح مرجحا فاما النفي في حديث بريرة وهو
قوله اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال بناء على الاستصحاب لا على الدليل لان العبد ليست له
هيئة مخصوصة يتميز بها عن الحر وكذا تغير حاله من الرق الى الحرية مما لا يدرك عيانا بل النافي بنى خبره
على انه عرف العبودية ثابتة فيه فاخبر بالاستصحاب من غير علم بالدليل فلم يعارض الاثبات وهو قوله اعتقت

وزوجها

وزوجها حر لانه مبني على الدليل فيكون الاخذ بالمثبت ههنا اولى ولهذا اي لاجل ان الاثبات اولى من النفي الذي
لا يعرف بدليله رجحنا رواية انس ان النبي عليه السلام قرن في حجة الوداع لانه مثبت لزيادة العمرة من غير اعتماد على
دليل وكذا رجحنا رواية ابن عمر ان النبي عليه السلام صلى في جوف الكعبة عام الفتح لانه مثبت للصلوة فيه على
رواية بلال انه لم يصل النبي عليه السلام في جوف الكعبة في تلك لانه ناف وقد ذكرنا فيما كان النفي فيما يشتبه الامر فيه
انه يصار الى الاستفسار والاستقصاء فان كان النفي بدليل كان مثل الاثبات فيتعارضه والا كان
المثبت اولى ويحتمل ان يكون الخبر بطهارة الماء ونجاسته من هذا القبيل لانه مما يحتمل المعرفة بالدليل
فيسال فان تبين وجه دليله بان يقول اخذته من الماء الجاري باناء طاهر ولم اغب عنه ولم يقع فيه
النجاسة قبل خبره وان لم يتبين ذلك بل يقول اني بنيت الخبر على الاصل وهو الطهارة كان الاخبار بالنجاسة اولى
ولا مخلص بكثرة عدد الرواة الى قوله باب البيان لا مخلص عن التعارض
بالترجيح بكثرة عدد الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة او التواتر وكذا بالحرية والذكورة عند الجمهور
من اصحابنا وبعض الشافعية خلافا لمحمد حيث جوز الترجيح بكثرة الرواة وهو مذهب اكثر الشافعية
والجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية ولهذا رجح محمد في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد
في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته لان بكثرة الرواة تحصل زيادة قوة في الخبر
لان القلب يشهد بزيادة الصدق في خبر الاثنين فكان اولى ولهذا قبلت شهادة الاثنين دون الواحد
في عامة الشهادات قلنا كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة فان الكفار واهل الضلالة اكثر من اهل
الحق ومع ذلك لا يقع الترجيح بكثرتهم ولا يعبا بهم قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال وما يعلمهم
الا قليل وقليل ما هم وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولان السلف لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة
في مناظراتهم فكان الترجيح به متروكا باجماعهم ولانه يحتمل ان يكون الخبر الذي يرويه عدد اقل متاخرا
فيكون ناسخا وهذا المعنى لا يندفع بكثرة الرواة في المتقدم فلا يترجح به ولهذا لا يقع الترجيح بكثرة
الادلة بالاتفاق وبكثرة الجراحات وبكثرة الشهود ولا يصح اعتبار الخبر بالشهادة فان العدد في الشهادة
شرط بالنص ولان الشهادة من باب الالزام فلا بد من اشتراط النصاب ولان باب الشهادة اضيق لانه
اشترط فيها ما لم يشترط في الخبر من الحرية والذكورة ولفظة الشهادة وعدم القرابة واما الخبر فمضاف
الى قول الرسول والى التزام المسلم الانقياد للشرايع لا الى الزام الراوي فلا يشترط فيه ما اشترط

فيما فيه الزام محض فلهذا رجحنا شهادة الاثنين على الواحد فاما ترجيح خبر المثنى على الواحد في مثله الملك فهو مذهب محمد خاصة ولئن سلم انه مذهب الكل فلظهور الترجيح في الحجة فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى والحر والعبد والذكر والانثى سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الراي وذلك كاف للعمل واعلم ان صاحب التنقيح ذكر فيه اعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول والترجيح بالكثرة في صحة الصوم بالنية قبل الزوال في اكثر النهار ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لا نرجح بكثرة الادلة وبكثرة الرواة ولنا في ذلك فرق دقيق هو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا في الشاهد فان كل امر منوطا بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر نيط بكل واحد منها كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد اقوى يغلب الالاف من الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول لانه يفيد قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة معتبرة وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو موثر بنفسه فلا يبطل بوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بخلاف الكثرة في الصوم فان هذا تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع والمثبت للزيادة اولى اي الرواية التي فيها زيادة اولى مما لا زيادة فيه وحاصله انه اذا كان في احد الخبرين زيادة على الاخر فان كان راوي الاصل وهو الراوي من النبي صلعم واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة ويحمل حذفها اي حذف الزيادة على غفلة الراوي الذي نقل بلا زيادة ويضاف الترك الى قلة ضبطه لان المثبت معه زيادة بيان والحمل على نسيان التارك اولى من الحمل على ان الراوي زاد من نفسه وذلك مثل رواية ابن مسعود في التحالف انه اي النبي صلعم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا سمع الرواية عنه اي عن ابن مسعود ايضا بدون هذه الزيادة وهي اشتراط قيام السلعة بعينها فرجحنا الرواية التي فيها الزيادة على الاخرى وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة لا عند هلاكها اما لما ذكرنا او بحمل الرواية المطلقة على المقيدة لما عرف من اصل اصحابنا ان المطلق يحمل على المقيد اذا كان في حادثة واحدة في حكم واحد على ان المقيد المذكور ثابت ايضا في الرواية الاخرى بالاشارة بدليل قوله تحالفا وترادا فان التراد من الجانبين لا يتحقق الا حال قيام السلعة بخلاف ما اذا اختلف راوي الاصل بان روى اثنان من النبي صلعم احدهما اثبت الزيادة والاخر

لم يثبتها

منوطع

لم يثبتها حيث لا نرجح المثبت للزيادة بل نعمل بهما عند الامكان لان هناك بمنزلة الخبرين لا بمنزلة خبر واحد فان النبي صلعم انما قال كل واحد منهما في وقت اخر فلا يترك احدهما بالاخر وذلك كالمطلق والمقيد في الحكمين بيانه ان النبي صلعم نهى عن بيع ما لم يقبض مقيدا بالطعام في رواية حيث قال لا تبيعوا الطعام قبل القبض ومطلقا عنه في رواية اخرى حيث نهى عن بيع ما لم يقبض غير مقيد بالطعام وهي رواية عتاب بن اسيد فانه قال له النبي صلعم حين وجهه الى مكة قاضيا انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا وعن بيع وشرط وعن بيع وسلف وعن بيع ما لم يضمن فعملنا بالحديثين فقلنا لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد والله اعلم بالصواب

وقع الفراغ من تحرير هذا النصف الاول
من شرح المغني في اصول الفقه للسراج الهندي
على يدا ضعف العباد [illegible] عفا الله عنه
الحرية في خامس جمادى الاخرى [illegible]
حامدا لله ومصليا على سيدنا محمد وسلم على اله
حسبنا الله ونعم الوكيل

باب البيان قال

البيان لغة هو الاظهار قولا او فعلا وقد يستعمل في الظهور وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وقوله انت طالق وانت حرة ولفلان علي الف درهم اذا قال عنيت به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق والوديعة لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام فيصح موصولا ومفصولا اقول لما فرغ من بيان المعارضة والمخلص عنها شرع في بحث البيان اذ الكتاب والسنة يحتملان ان يلحقهما بيان فلا بد من معرفته ثم البيان لغة هو الاظهار قولا او فعلا قال الله تعالى هذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه وقد يستعمل في الظهور يقال بان لي هذا الامر بيانا اي ظهر ظهورا فانه يستعمل لازما ومتعديا وذلك بناء على انه مصدر من بان بمعنى تبين وظهر او اسم من بين كالكلام والسلام من كلم وسلم وهو في الاصطلاح عبارة عن

استعمال لازما ومتعديا

[illegible]

الظهار ما خفي على المخاطب لثبوت امر هو الظهور ان كان بينه وبين الخفاء تقابل التضاد او هو ازالة الخفا
فيكون امرا عدميا فيكون بينهما تقابل الملكة والعدم وقد ذكر في الكشف ههنا وحاصله ان البيان
هو الاعلام وذلك لا بد له من الدليل وهو موجب للعلم ففيه امور ثلثة الاعلام والدليل والعلم الحاصل
به والبيان يطلق على كل منها فلذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على فعل المبين وهو الاعلام
كالصيرفي قال في حده بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي ورُدّ عليه بكونه غير جامع لان اعلام الحكم
ابتداء من غير سابقة الاجمال والاشكال بيان بالاتفاق ولم يدخل في الحد وكذا خرج عنه بيان التقرير
والتغيير والتبديل ومن نظر الى اطلاقه على الدليل كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال في حده بانه الدليل الموصل
الى العلم بالمدلول وهو قد يكون كلاما او فعلا وغير ذلك مما يصح به الاعلام ولكن اكثر استعماله في القول ومن
نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم وكان البيان والتبيين عنده بمعنى
واحد قال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطول فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا
ان النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم كما بين كمية الزكوة
بالقول حيث قال هاتوا ربع عشر اموالكم ولان البيان اظهار المراد والفعل قد يكون ادل على المراد من القول لانه
لان الفعل محسوس لا يحتمل التاويل والقول يحتمل المجاز وغيره من التاويلات وهو على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء
وذكر في البديع وجه الحصر حيث قال البيان لا يخلو اما ان يكون بمنطوقه او بغير منطوقه والذي بمنطوقه اما
بيان موافق اللفظ للمدلول او مخالف له والموافق اما مع اجمال او مع غير اجمال والمخالف اما مقارن او متاخر فهذه
خمسة الاول بيان التقرير وهو البيان بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ بغير اجمال والثاني بيان تفسير وهو البيان
بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ مع اجمال في اللفظ والثالث بيان التغيير وهو البيان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ
المقارن له والرابع بيان التبديل وهو البيان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المتاخر عنه والخامس البيان
الضروري وهو البيان بغير منطوقه وهو السكوت فيكون البيان ضرورة بما لم يوضع له وقد علم بهذا وجه تسمية كل
واحد منها واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي
واضافته الى الخامس وهو الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة على ما يجيء ان شاء الله تعالى
اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام الذي يحتمل المجاز بما يقطع عنه احتماله اذا كان المراد منه الحقيقة او توكيده بما
يقطع عنه احتمال التخصيص اذا كان المراد منه العموم الذي يحتمل التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الملائكة اسم عام لكونه جمعا معرفا باللام شاملا لجميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد منه بعض الملائكة فقطع

مخالا بد منه م

قال في الكشف

جعل احتمال المجاز صفة الكلام تسامح فتأمل

احتمال

احتمال التخصيص بذكر كلمة كل واجمعون وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه قد يراد بقوله يطير غير الطيران بالجناح
كالطيران بالهمة وسرعة السير مجازا فانه يقال البريد يطير او هو طائر لسرعة سيره ويقال فلان يطير بهمته
اذا كان خالص النية صادق الطوية فقطع احتمال المجاز بذكر قوله بجناحيه وكذا قوله انت طالق وانت حر وقوله لفلان
عندي الف درهم اذا اراد به الطلاق الشرعي عن نكاح والحرية عن الرق والوديعة فان الطلاق قد يراد به غير
حقيقته الشرعية وهو رفع القيد عن الوثاق الذي هو المجاز ولهذا لو نوى صدق ديانة فقطع ذكر الاحتمال
بارادته الطلاق عن نكاح وكذا الحرية تحتمل الحرية عن العمل مجازا فيقطع ذكر الاحتمال بارادته الحرية عن
الرق وكذا احتمال ان يراد بقوله لفلان عندي الف الوديعة فقرر بذكر الوديعة الحقيقة وقطع عنه احتمال
المجاز وقوله لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام اشارة الى وجه التسمية يعني انما سمي هذا النوع
من البيان بيان تقرير لكونه مقررا لما اقتضاه ظاهر الكلام من الحقيقة والعموم فيصح بيان التقرير
موصولا ومفصولا وانما ذكر قوله فيصح بالفاء لانه كالنتيجة للدليل السابق وذلك لان التقرير كما اقتضاه الظاهر
لا يقتضي الاتصال او الانفصال فيجوز الامران بالاتفاق قال واما بيان التفسير الى قوله لا مع انقطاع
بل اولى اقول اما بيان التفسير الذي هو القسم الثاني من البيان فهو ما فيه خفاء سواء كان مجملا او مشتركا او
او مشكلا او خفيا ليس المختص بالمجمل والمشترك كما خصهما المصنف بالذكر فيكون المراد من المذكور في الكتاب على
سبيل التمثيل دون الحصر يعني هو بيان المجمل والمشترك وما في معناهما الاحتياج الى البيان مثال بيان
المجمل الملحوق بالبيان المجمل الملحوق بالبيان من النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان العمل بظاهرهما
غير ممكن فان الصلوة في اللغة هو الدعاء والزكوة هو النماء ومطلقهما غير مراد فصارا مجملين فتوقف
العمل بهما الى البيان فبين النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة بالقول والفعل فقال صلوا كما رأيتموني اصلي وبين الزكوة
بالقول وهو قوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم ومثال الملحوق ببيان المشترك قوله تعالى ثلثة قروء فان
القرء مشترك بين الطهر والحيض فبين النبي صلى الله عليه وسلم بقوله عدة الامة حيضتان ان المراد منه الحيض ومثال
بيان المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فان الهلوع كان مشكلا لا يعرف مراده فبين الله تعالى بقوله
متصلا به اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومثال بيان المشترك في المسائل قول الرجل لامرأته
انت بائن واخواته نحو انت حرام وبتة وبتلة الى آخر الكنايات فان البينونة والحرمة مشتركة بين المعاني
فاذا قال عنيت به الطلاق فقد رفع الابهام فيكون بيان تفسير بحسب العمل بموجبات الكنايات فيقع البينونة

يعني لا حاجة الى البيان بخلاف ... الى المتكلم ... الى البيان عند ...

وكذا لو قال لفلان على الف درهم وفي البلد نقود مختلفة في المالية ليس بعضها اروج فكان مشكلا لدخوله في اشكاله
لاحتمال ان يكون الالف من هذه الدراهم او من هذه فاذا قال عنيت به كذا من الدراهم كالمسعودية او الكاملية سكة
زال الاشكال حلو وماذا كان البعض اروج فانه لا يبقى مشكلا لوقوعه على غالب نقد البلد وهذا اي بيان التفسير
يصح معضولا ايضا مثل بيان التقرير فاشار بقوله ايضا انه يصح موصولا بطريق الاولى لانه مثل بيان
التقرير اما المفصول مثاله قد مر واما الموصول في المجمل نحو قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف
مجمل فلحقه البيان مما بعده وهو قوله فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه وفي المشترك نحو قوله
تعالى احلنا دار المقامة فان الاحلال مشترك بين الانزال والاباحة لانه يحتمل ان يكون من الحلول او من الحل ثم تبين
انه بمعنى الانزال بقرينة قوله دار المقامة ولا يصح تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز
التكليف بما لا يطاق وهل يصح تاخيره عن وقت الخطاب هو ايجاب العمل وذلك متوقف على الفهم المتوقف على البيان
فلو جاز تاخيره لخلا الخطاب عن المقصود الاصلي وهو العمل وادى الى تكليف ما ليس في الوسع اذ العمل بما لا يفهم
لا يتحقق ولنا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه وكلمة ثم للتراخي فيقتضي جواز تاخير البيان لا يقال
لا يحتمل ان يكون المراد به بيان التقرير فانه جايز مع التراخي لانا نقول كلمة على تقتضي انه لابد منه بمنزلة الواجب
وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدونه وهو بيان المجمل واما بيان التقرير فليس بلازم لامكان العمل بالظاهر
ما يقتضي الكلام ولان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح للابتلاء بعقد القلب على حقية المراد الذي هو من اعظم الاعضاء
والذي اذا صح الخطاب بالمتشابه كله اكثر فايدة من تكليف سائر المتنوعة له بالعمل كما في المتشابه بل اولى لان البيان
مرجو في المجمل دون المتشابه فاذا جاز الابتلاء بالمتشابه الذي يئس عن بيانه لاعتقاد الحقية فالابتلاء
بالمجمل الذي ينتظر بيانه للعمل كان اولى وليس هذا من قبيل التكليف بما ليس في الوسع لانه انما يلزم التكليف
بما ليس في الوسع انه لو وجب عليه العمل قبل البيان وليس كذلك فان وجوب العمل متاخر الى وقت البيان
قال واختلف في خصوص العموم فيكون النقص بينهما اقول اختلف العلماء في تخصيص العام المحتمل للتخصيص
هل يصح متراخيا ام لا فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وهذا الخلاف مبني على انه بيان تقرير فلا
يشترط الوصل او بيان تغيير فيشترط الوصل وذلك مبني على ان موجب العام قطعي او ظني فلما كان العام
عندنا قبل التخصيص قطعيا وبعده يصير ظنيا كان التخصيص بيان تغيير فيشترط الوصل كالشرط والاستثناء
وعند الشافعي لما كان موجبه ظنيا قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض كما هو ظني بعده كان التخصيص بيان
تقرير فيصح متراخيا كما يصح متصلا وبه قال اصحابنا ايضا والمراد بقول المصنف عندنا المختار الكرخي اكثر اصحابنا

فتنة

علم انتظار البيان للعمل
والفايدة للابتلاء
بالاعتقاد قبل العمل
اعظم الابتلاء كالقلب

وسياتي

اوجي

وسياتي لهذا البحث تعرض قوله فقلنا اي بناء على ان الاتصال شرط في التخصيص قال علماؤنا فيمن
بخاتمه لانسان وبالفص منه لاخر موصولا بالايصاء الاول ان الثاني اي الايصاء الثاني وهو الايصاء بالفص
يكون تخصيصا للاول اي للايصاء الاول وهو الايصاء بالخاتم الذي هو كالعام لاشتماله على الحلقة والفص
او انه عام حقيقة وهذا لانه وجد شرط التخصيص وهو الوصل فكان الفص للثاني وبقيت الحلقة للاول
وان فصل الموصي الايصاء الثاني عن الاول لم يكن الايصاء الثاني تخصيصا للاول لعدم شرطه وهو الاتصال
بل يصير معارضا له في الفص وذلك لان الايصاء الثاني ايجاب للفص بالخاص وقد بقي الفص ايضا في الايصاء الاول
بالعام وهما متساويان في ايجاب الحكم فتعارضا لان العام عندنا مثل الخاص في القطعية ولو لم يكن ترجيح
احدهما على الاخر فجعل الفص بينهما ولا يكون الايصاء الثاني رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاتم للثاني
وذكر بعض المشايخ خلافا في هذا في الفصل الثاني حيث قال الفص للثاني فيه كما في الاول لان الفص دخل
في الوصية الثانية قصدا وفي الاول تبعا واعتبار القصد احق ولم يذكر بعضهم خلافا فيه فيكون عنه روايتان
قال استدل الشافعي بنصوص احتجت الى البيان تاويلها الى قوله فلو كان متاخرا لكونه نسخا اقول
استدل الشافعي لجواز تخصيص العام متراخيا بنصوص يحتاج اصحابنا الى الجواب عنها ببيان تاويلها
منها قوله تعالى في قصة بقرة بني اسرائيل ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان البقرة لفظ عام متناول لاي
بقرة كانت من الصفراء والسوداء والحمراء وغيرها ثم خص منها بارادة بقرة مخصوصة بعد زمان فدل
على جواز التخصيص متراخيا وجوابه ان هذا عندنا من قبيل الخاص دون العام كما عرف ولا تخصيص بدون العموم
والشافعي وان قال بعموم المطلق فهو محجوج بما عرف ان العام لا يتناول المسميات والمطلق لمسمى
واحد وان اختلف اوصافا كثيرة فذلك الاحتمال لا يوجب عمومه ولهذا لو ذبحوا اي بقرة شاؤوا قبل
السؤال كان جايزا ولكنهم شددوا بالسؤال فشدد الله عليهم كذا نقل عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما
قوله وبقوله تعالى انكم وما تعبدون اي استدل الشافعي ايضا بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فانه عام نظرا الى ان كلمة ما متناول لكل معبود سوى الله تعالى وقد لحقه خصوص متراخ
بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ولهذا نقل انه لما نزلت الاية السابقة
قال ابن الزبعرى اليوم اخاصم محمدا والزمه فجاء الى النبي صلعم فقال انت تزعم ان كل ما عبد سوى الله حصب
جهنم فقال عليه السلام نعم فقال اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح قبيلة من
العرب عبدوا الملائكة افترى هم حصب جهنم فسكت النبي صلعم حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
وهم المسيح وعزير والملائكة اولئك عنها اي عن جهنم مبعدون فقد خصت الاية الاولى بهذه الاية متراخيا

قيل تقييد المطلق الامر بالبقرة بتخصيص العام وتقييد المطلق نسخ للاطلاق وفي النسخ لا يكون الا متراخيا
[illegible]

المسيح

والجواب عنه ان هذا الاستدلال فاسد لان صدر الآية وهو قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة
لان كلمة ما لغير العقلاء ولهذا نقل ان النبي عم قال لابن الزبعرى حين اورد عليه هؤلاء ما اجهلك بلغة قومك حيث
فهم دخولهم في الآية مع كونهم عقلاء غير داخلين فيها فلا يحتاج الى التخصيص ولكنهم لما كانوا جاهلين متعنتين
غير منصفين متمسكين بظاهر ما لا يصلح دليلا لهم زاد الله تعالى في البيان بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
الآية دفعا لتعنتهم وقطعا لشغبهم وعنادهم وتعلقهم بالباطل وتقريرا للحق كما في قصة ابرهيم عليه السلام زاد في الاحتجاج
بقوله ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب دفعا لتعنتهم وان كانت الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي
ويميت لازمة ومعارضة اللعين بقوله انا احيي واميت باطلة فوله سه وبقوله تعالى ولذي القربى اي استدل
الشافعي ايضا بقوله تعالى في آية الخمس ولذي القربى فان لفظ القربى عام يتناول جميع قرايب النبي صم في
استحقاق الخمس لهم وقد خص منه بعض قرابته بحديث ابن عباس رضي الله عنهما في قصة عثمان وجبير بن مطعم متراخيا
وهو ان النبي صم قسم غنائم خيبر فاعطى بني هاشم وبني المطلب ولم يعط بني عبد شمس وبني نوفل فجاء عثمان وهو
من بني عبد شمس وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل وقالا انا ما ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ولكن نحن وبنو عبد المطلب في القرب اليك على السواء فما لك اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه السلام انهم لن يزالوا معي هكذا
في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فدل على جواز التخصيص مع الفصل والجواب عنه ان هذا عندنا من
بيان المجمل وهو بيان تفسير فيجوز مع التراخي كما ذكرنا وذلك لان القرب يجوز ان يكون من حيث القرابة ويجوز ان
يكون من حيث النصرة فاشتبه المراد فصار مجملا فبين النبي صم ان المراد به في النص قرب النصرة لا قرب القرابة
بدليل تعليله بقوله انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام اذ لو كان المراد به قرب القرابة لما كان الاستحقاق
للبعض دون البعض بعد استوائهم في المرتبة في القرابة وذلك لان الاستحقاق لا بد له من علة صالحة والقرابة
امر خلقي ليس بفعل الطاعة حتى يصلح سببا لا يجوز تعليق الحكم بالنصرة لثبوت الاستحقاق للنساء قبلح
والذراري وهم ليسوا باهل النصرة قلنا هذه كانت نصرة اجتماع ومواساة في حال هجرة الناس لا نصرة
قتال وهذه النصرة يتصور في النساء والذراري فان قيل الاستحقاق كان بالقرابة ولكن بنو نوفل وعبد
شمس انما حرموا بسبب خذلانهم للنبي صم في الجاهلية والاسلام ويجوز كون الخذلان سببا للحرمان كالقتل قلنا
لو كان علة الاستحقاق القرابة لما شارك غير القريب بالاستحقاق على وجه المساواة في الاستحقاق اذ الحليف
لا يساوي القريب في استحقاق الارث فوله سه وبآية المواريث اي استدل الشافعي ايضا بآية المواريث
وهو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية فانها عامة في الاولاد سواء كانوا مسلمين او كفارا او عبيدا او احرارا
ثم خص منه بعض الاولاد ببيان النبي صم ان اتحاد الملة شرط للتوارث لا يتوارث اهل ملتين حتى لا يرث الكافر

من المسلم ولا بالعكس فكان تخصيصا للعام بدليل متراخ والجواب عنه ان تقييد الميراث باتحاد
الملة زيادة على النص بالخبر المشهور فيكون نسخا على اصلنا لا تخصيصا فيجوز متراخيا فصار
الحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا او تخصيصا ان لو كان مقارنا اما لو كان متاخرا
يكون نسخا او بيانا مغيرا لا تخصيصا وهذا لان التخصيص اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا بان المراد
من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال بعد ثبوت الحكم في الافراد المخصوصة فيما مضى
من الزمان بخلاف ما لو كان متصلا فانه يكون بيانا بان المراد من العام ما وراءه ابتداء ولم يدخل تحت الحكم
ما خص من الافراد وفايدته ان العام لا يصير ظنيا في المتراخي لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد
اخر بالتعليل ودليل النسخ وهو المتراخي لا يقبل التعليل لما عرف في بحث العام فلا يتطرق شبهة
الاحتمال في الافراد الباقية تحت العام بخلاف المقارن فانه يقبل التعليل فيحتمل اخراج افراد
اخر بالقياس عليه فيصير ظنيا ولهذا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد قال اما بيان التغيير
فنحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل اقول اما بيان التغيير وهو القسم الثالث من اقسام
البيان فكالتعليق بالشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار والاستثناء نحو لفلان علي الف درهم الا مائة
وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه اما وجود اثر البيان فيه فلان
البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وبالتعليق بالشرط تبين ابتداء ان الكلام غير موجب في الحال وبالاستثناء
تبين ان المراد الباقي بعد الاستثناء لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا واما وجود اثر التغيير فيه فلان التعليق
موجب تغيير موجب الكلام اذ لولا الشرط لوجب المعلق في الحال وكذا لولا الاستثناء لوجب المستثنى منه بتمامه ثم
المصنف جعل التعليق والاستثناء من قبيل بيان التغيير والنسخ من بيان التبديل كما هو اختيار فخر الاسلام
باعتبار ان النسخ بيان انتهاء الحكم فيجوز جعله من اقسام البيان واما شمس الايمة فجعل الاستثناء من قبيل
بيان التغيير والتعليق من قبيل بيان التبديل كما هو اختيار القاضي ابي زيد ولم يجعل النسخ من اقسام
البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ الرفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا وان
كان النسخ بيانا لانتهاء المدة لكنه في حق الشارع واما في حق العباد فانه رفع للحكم الثابت والبيان انما يكون
بالنسبة الى العباد المحتاجين اليه لا بالنسبة الى الله تعالى فانه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فلا يحتاج
الى البيان فلا يمكن جعل النسخ من اقسام البيان ثم الاستثناء استفعال من الثني بمعنى المنع يقال ثنى عنان
فرسه اذا منعه عن المضي في الجانب الذي يتوجه اليه وفي الاصطلاح هو اخراج ما يتناوله اللفظ بالا غير الصفة بعض ح
او باحدى اخواتها وهو لا يصح الا موصولا عند عامة الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه جوازه منفصلا وان طال

بحمد

الزمان وتابعه مجاهد وروي عنه انه قدر زمان الجواز بستة اشهر وعن ابي العالية الى اربعة اشهر اعتبارا
بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن المجلس اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل وقيل
يجوز الانفصال في القران لانه بمنزلة كلام واحد وقيل يجوز تاخير الاستثناء لفظا مع نية الاستثناء
في الضمير متصلا ويدين فيما بينه وبين الله تعالى استدل من جوز التراخي بانه لو لم يجز الانفصال فيه لما فعل
النبي صلعم وقد روي انه صلعم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة اشهر ان شاء الله وبان اليهود سالت النبي صلعم
عن مدة لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ذلك
قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء
متصلا فاستثنى النبي صم فقال ان شاء الله بطريق الالحاق الى خبره الاول وبما روي ان الوحشي قاتل حمزة اراد
ان يسلم مع جماعة فارسلوا الى النبي صم وقالوا انا سمعناك تقرا قوله والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما ونحن قد دعونا مع الله الها آخر
وقتلنا النفس المحرمة وزنينا وما يمنعنا عن الاسلام الا هذا فنزل قوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا
الاية فدل على جواز الاستثناء متراخيا واستدل الجمهور بوجوه الاول ان الاستثناء لو صح منفصلا لما عجز
النبي صم التكفير في تخليص الحالف الذي راى غير المحلوف عليه خيرا بل كان ينبغي ان يامره بالاستثناء لانه اسهل لكنه
عين التكفير حيث قال من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه الثاني
انه لو جاز الاستثناء منفصلا لما ثبت شيء من الاقرارات والطلاق والعتاق ولم يعلم صحة عقد النكاح والبيع
والاجارة لامكان الاستثناء بعد زمان وبطلانه ظاهر لافضائه الى التلاعب وابطال التصرفات
الشرعية الثالث لو صح منفصلا لما علم صدق ولا كذب ولم يحصل وثوق بوعد ولا وعيد وبطلانه
لا يخفى وبمثله افحم ابو حنيفة رح ابا جعفر الخليفة حين عاتبه على مخالفة جده ابن عباس رضي الله عنهما في
هذه المسألة فقال لو صح منفصلا كما هو مذهب جدك لما بارك الله في بيعتك فان الذين بايعوك على الخلافة لو
استثنوا حين ما بدا لهم بطل خلافتك وسعهم ذلك فسكت وقال لا تخرجن من [illegible] واما استثناء
النبي صم فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلف عن وجه التبرك والامتثال بقوله واذكر ربك اذا نسيت
لا انه كان استثناء حقيقة واجاب الغزالي اولا بمنع صحة النقل عن ابن عباس اذ لا يليق بمنصبه
ان يخفى ما هو خلل في لغة العرب وهو منهم وان صح فلعله اراد به انه اذا نوى الاستثناء متصلا ثم اظهر
بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى ومذهبه ان ما يدين فيه العبد بعد ظاهر او انه جوز في القران
خاصة كما هو مذهب بعض العلماء ويؤيده حديث الوحشي وجواب المختصر بالقرآن ان النزاع ليس في الكلام

ما افحم به ابو حنيفة ابا جعفر المنصور نسخه

باجماع الادباء

الازلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي قد نزلت على اساليب العرب وليس في كلامهم انفصال الاستثناء
قال اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء الى قوله افادة حالة الانفراد اقول اختلف العلماء في كيفية عمل
الاستثناء اي في موجبه فقال اصحابنا موجب الاستثناء امتناع الحكم في المستثنى بطريق المعارضة لصدر الكلام
بمنزلة امتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وعندنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى
لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به لا بالمعارضة بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم
ينعدم فيما وراءها لعدم الدليل لا انها توجب نفي الحكم فيما وراءها وحاصله ان الاستثناء في الحقيقة عندنا بيان
معنى لانه يبين ان المراد الباقي بعد الاستثناء ابتداء وان كان اخراجا صورة لكنه ليس باخراج في حق الحكم
فانه لم يدخل في حق الحكم وعندهم اخراج حقيقة بعد دخوله حكما بطريق المعارضة فاذا قال لفلان علي عشرة
الا خمسة صار التقدير عندهم الا خمسة فانها ليست علي فلا يلزمه الخمسة للدليل المعارض للصدر
لا انه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم كما في دليل الخصوص نحو اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الذمي وعندنا صار
التقدير كانه قال ابتداء له علي خمسة فكانه لم يتكلم بالعشرة في حق لزوم الخمسة واستدل المصنف لمذهبه
بالمعقول والمنقول اما المعقول فثلثة اوجه الاول ان الاستثناء استخراج باجماع اهل اللغة فاما ان
يكون استخراجا لبعض الحكم من صدر الكلام بعد ثبوته وهو باطل اذ ليس في وسعه ذلك لانه انكار بعد الاقرار
او يكون استخراجا لبعض نفس الكلام عن كونه موجبا للحكم بقدره ويجعل عبارة عما سواه على سبيل البيان
كانه ابتداء تكلم بالباقي وهذا في وسعه اذ ليس فيه انكار بعد ثبوت الحكم بل فيه بيان انه ابتداء اعتراف
بهذا القدر فتعين انه يكون مرادا فصارت العشرة عند استثناء الخمسة اسما للخمسة لا غير كما هو مذهبنا
وهذا لان الاستثناء بيان اتفاقا وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل لان حد البيان
ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فليس ببيان الوجه الثاني ما يمنع بطريق المعارضة
لا بد من كونه مستقلا بنفسه في الافادة غير مفتقر في الافادة الى غيره مثل دليل الخصوص وهذا لانه اذا لم يكن
الدليل المعارض مستقلا لا يصلح رافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل اذ غير المستقل مفتقر الى
الغير فيكون تبعا والتبع لا يعارض الاصل والاستثناء قط لا يكون مستقلا بنفسه بالاتفاق فلا يصلح
معارضا بحقيقته انه لا افادة لبعض الكلمة حتى يتم فان الزاي من زيد لا يفيد حتى يتم كما لا يتم افادة
لبعض الجملة اي لبعض الكلام حتى ينتهي فيصير مسندا او مسندا اليه فان زيد لا يفيد حتى اسند اليه قائم فقولنا
مسلمون هذا التركيب وضع للجمع السالم لا بطريق ان المسلم عند التركيب وضم الواو والنون اليه يفيد ما افاده
حالة الافراد

فان التركيب افاد الجمعية فلا يتم هذا المعنى حتى ينتهي التركيب فكذا الاستثناء لما لم يكن مستقلا بنفسه كان عن زيد
الجزء لصدر الكلام فيكون صدر الكلام لا يتم الا به والحكم لا يجوز ببعض الكلام قبل تمامه اذ الكلام يتم باخره ولا
يتم مقصود المتكلم الا بتمام الكلام كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها فيتوقف اول الكلام على اخره ليتبين
المراد باوله فاذا كان كذلك يتوقف حكم المستثنى منه حتى يتبين مراده بالاستثناء انه عبارة عن الباقي بعد الاستثناء
على سبيل البيان دون سبيل المعارضة وبه حصل الفرق بينه وبين دليل الخصوص فانه مستقل يصلح معارضا
الوجه الثالث ان ما يمتنع بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض
ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء البعض من البعض يجوز ولا يجوز استثناء الكل بالاتفاق فلو كان
الاستثناء دافعا للحكم بطريق المعارضة لجاز استثناء الكل كالنسخ لا يقال لدفع هذا الوجه انما لا
يجوز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار فلا يصح لانا نقول لا يصح استثناء الكل ايضا فيما يصح الرجوع فيه
كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل حتى لو قال اوصيت بثلث مالي ثم قال رجعت عن
الوصية في الثلث يصح ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي يكون الاستثناء باطلا فدل على ان بطلانه
باعتبار انه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه لا باعتبار انه رجوع لا يقال ان دليل الخصوص
يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستو البعض والكل فيه حتى لا يجوز تخصيص الكل فانتقض هذا الدليل به
لانا نقول فيه شبهان شبهه بالناسخ وشبهه بالاستثناء يقتضي عدم جواز تخصيص الكل فرجحنا عدم الجواز
احتياطا قال والذي يبطل مذهبه الى قوله بلا خلاف اقول هذا اشارة الى اثبات مذهبه وابطال مذهب
الشافعي بالدليل المسموع وهو قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا وقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
وجه التمسك بالنقل انه لو كان الاستثناء عاملا بطريق المعارضة ولم يجعل تكلما بالباقي بعده للزم نفي حكم الجزء الصادق
بعد ثبوته وهو محال ووجه اللزوم ان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل
الطوفان وكذا استثنى القليل عن الذين شربوا من نهر طالوت فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لثبت
حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين وشرب الكثير ثم عارضه الاستثناء في القليل وهو يوهم الكذب
فيكون باطلا وحاصله انه لو كان عمله بالمعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولاختص بالايجاب كدليل الخصوص
لان صحة الخبر بناء على ثبوت المخبر به في الماضي والمنع بالمعارضة انما يتحقق في الحال دون الماضي وكذا لا يتصور المنع بالمعارضة
في الاخبار عن امر في المستقبل لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار فتعين انه تكلم بالباقي
فصار تقديره فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة وشرب الاكثر بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فيحتمل انه لا يثبت
بالمعارضة ولانه لو كان الاستثناء مخرجا للبعض عما دل عليه صدر الكلام بالمعارضة لزم بقاء الحكم في الباقي بصيغة

المستثنى

١٨٠

على الباقي
المستثنى منه كما في التخصيص بقي الحكم بصيغة العام في الباقي وهو باطل لان اسم الالف لا يصدق
بعد اخراج الخمسين لا حقيقة وهو ظاهر لان اسماء الاعداد اعلام لمدلولاتها ولا ينطبق على غيره
ولا مجازا اذ لا مناسبة بين الالف وما دونه من حيث المعنى الا باعتبار النسبة العامة وهي ان كل واحد منهما
عدد وهي لا يصلح طريقا للمجاز ولا من حيث الصورة الا من حيث ان ما دونه جزء له وهو لا يصلح مجوزا
للاستعارة ههنا لانه يشترط كون الجزء مختصا به وههنا ما دون الالف كما يصلح جزءا لما فوقه
ودونه من الاعداد فثبت ان اسم الالف لا يصدق على ما دونه بعد اخراج الخمسين وفيه بحث لان اختصاص
كونه جزءا ليس بشرط في دلالة التضمن فان الانسان يدل على الحيوان بالتضمن ويصح اطلاقه عليه بالاجماع
مع عدم الاختصاص فان الحيوان كما يصلح جزءا للانسان يصلح جزءا للغير كالفرس والحمار فالاولى ان يقال ان الالف
علم لمدلوله والمجاز لا يجري في الاعلام وهذا ابو حنيفة وصاحباه انما جاز لانهما اشتهرا بالفقه والنحو فصارا
في المعنى كالفقيه والنحوي فوجدت العلاقة في المعنى بخلاف العام كاسم المشترك اذا خص منه البعض
كاسم المشترك واقعا على الباقي بعد التخصيص على سبيل الحقيقة بلا خلاف فيمكن ان يجعل التخصيص بطريق المعارضة
وهذا اشارة الى الجواب عن قول الخصم حيث قاس الاستثناء بدليل الخصوص مع ظهور الفرق بينهما قال
واستدلال الشافعي الى قوله نفي التوحيد اذ لا ينكره اقول استدل الشافعي رحمه الله بان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولا يستقيم ذلك الا ان يكون للاستثناء حكم على ضد
موجب صدر الكلام به يعارض الاستثناء حكم المستثنى منه ولو كان تكلما بالباقي لما صح ذلك ولانه لو كان الاستثناء
تكلما بالباقي لم يكن كلمة الشهادة وهي لا اله الا الله توحيدا واللازم منتف فانها كلمة وضعت للتوحيد بالاتفاق
بيان الملازمة انه لو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لالوهية غير الله لا اثباتا للالوهية له فيلزم السكوت عن اثبات
الالوهية له والتوحيد لا يتم الا بنفي الالوهية عن غير الله واثباتها لله فوجب ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا
معارضا لصدر الكلام في البعض ومثل هذا نقول في مولانا الاعلم الا زيد انه مدح له بانه عديم النظير في العلم
ولا تحقق هذا المقصود الا بالاثبات العالمية له ونفيها عن غيره ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض
اصلا لانه لم يكن نصا على عالميته بل يكون نصا على نفي العالمية عن غيره فلم يعرف كونه عالما لان نفي العلم عن الغير
لا يقتضي اثبات العلم له فيكون عالميته مسكوتا عنها غير مصرح بها فلا يكون مدحا له بالعلم وكذا في قوله تعالى
فشربوا منه الا قليلا تقديره الا قليلا لم يشربوه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الكلام عليه وقد نص
عليه في بعض المواضع كقوله تعالى فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفي موضع اخر الا ابليس ابى ان يكون
مع الساجدين قلنا لا نسلم انه ثبت من اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلذلك ثبت ان الاستثناء استخراج

ونكلم بالباقي فوجب الجمع بينهما بان يجعل استخراجا وتكلما بالباقي بعبارته لانه هو المقصود الذي
سيق الكلام لاجله ونفيا واثباتا باشارته لانهما مفهومان من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلها
تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما
ان الغاية بيان انها ليس بمرادة من المغيا ولما كان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود
وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه كالليل ينتهي به حكم الصوم
وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلنا عبارة عن الثاني لما لم يذكر موجودا
بل المتمم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى
اشارة ونفيها عن غيره قصدا وذلك لان المقصود من كلمة التوحيد نفي الالوهية عن غير الله نفيا ينتهي
باثباتها لله تعالى لان الاصل في التوحيد تصديق القلب اذ هو ركن اصلي لا يحتمل تبدله بضده بوجه والاقرار
واللسان باللسان اما ركن زائد لسقوطه حالة الاكراه كما هو مختار فخر الاسلام وغيره من المشايخ والتابعين لهم او هو
شرط اجراء الاحكام لا انه ركن كما هو مختار القاضي ابي زيد وكثير من المشايخ فاختير في تحقيق الزائد الاشارة
رعاية للتناسب ليكون الركن الزائد بالاشارة التي ليست بمقصوده ولان المهم في كلمة التوحيد نفي الشرك
مع الله لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثبات الالوهية له فمفروغ عنه غير محتاج
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
فيكفي في اثباته ذكره بالاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر القلب كما يقال ما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان زيدا شاعر
وعمرو ايضا شاعر فازيل بهذا الكلام شركة غيره وكذا اذا قال لا عالم الا زيد فان نفي العلم عن غيره مقصودا
واثباته له اشارة وذلك لان هذا الكلام لرد زعم من يزعم ان غير زيد ايضا عالم فكان المقصود نفي علم الغير
قصدا لكونه متنازعا فيه واما كون زيد عالما فمتفق عليه فيكفي في ذكره الاشارة لا يقال لو كانت ثبوت
الالوهية لله تعالى بالاشارة يلزم ان الباطني او الدهري اذا قال لا اله الا الله لم يثبت ايمانه لانا نقول انما نحكم
باسلامه من نظر الى الظاهر الا فراد الذي امرنا بيناء الاحكام عليه ولكن في الباطن يتولى امره الى الله تعالى العالم بسرّه
قال نعم الاستثناء كقوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين وقوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقوله
الا ان يعفون فهذا استثناء منقطع اذ لا منافاة بين وجوب نصف المسمى واسقاطه واعطائه وكذا الا الذين تابوا
لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام ولو حمل على حقيقته فهو استثناء بعض الاحوال اي فاولئك هم الفاسقون
في جميع الاحوال الا في حال التوبة
الى قوله بالحنفيين اي قولا ما ذهب الى اثبات مذهبه والجواب عن ادلة الخصم شرح وتفسير يطلق عليه لفظ الاستثناء
بطريق الحقيقة او المجاز ليبنى عليه بعض الفروع فقال الاستثناء نوعان متصل وهو حقيقة فيه وقد يعتبر في

يتناوله
استخراج صورة وتكلم بالباقي حكما ومنقطع وهو مجاز فيه وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر لانه لم
صدر الكلام باعتبار انه ليس من جنسه والاستخراج انما يكون بعد الدخول وهو غير داخل فلا يحتاج الى الاخراج
فجعل بمنزلة كلام مبتدا معنى لكنه لا يتعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة كقوله تعالى قال افرايتم ما كنتم
تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين هذا استثناء منقطع اذ المراد انما سبق
الاصنام ورب العالمين ليس من جنس ما سبق فلا يكون داخلا فيه فيكون معنى لكن رب العالمين ليس بعدو لي
فاعظمه واعبده ويحتمل ان يكون هذا الاستثناء متصلا بان يكون القوم قد عبدوا الاصنام مع الله تعالى
فيكون التقدير جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين فيكون تعالى داخلا فيما عبدوا فيجوز اخراجه وكذا
قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما استثناء منقطع لان السلام ليس من جنس اللغو وكذلك قوله
الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح استثناء منقطع اذ لا يمكن استخراج العفو عن نصف
المفروض حقيقة لانه ليس من جنسه وايضا حكم الاستثناء المتصل يستوي ان يكون على خلاف حكم المستثنى
منه وههنا ليس كذلك اذ لا منافاة بين وجوب نصف المسمى واسقاط جميع المسمى او اعطائه كله لانه لا اسقاط
لا ينافي الوجوب لانه من احكامه اذ لا يكون الاسقاط الا بعد الوجوب وكذا اعطاء الكل لا ينافي النصف فلا يكون
الاستثناء متصلا الا ان يحمل الصدر على عموم الاحوال لهن نصف ما فرضتم في جميع الاحوال الا في حال العفو اذا
كانت العافية عاقلة بالغة فحينئذ لا يبقى واجب فيكون على هذا الاستثناء متصلا وكذا قوله تعالى اولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله اولئك
هم الفاسقون اذ التوبة تجب ما قبلها من الذنوب فلا يكون التائب فاسقا لقوله عليه السلام التائب من الذنب
كمن لا ذنب له ولو حمل الصدر على عموم الاحوال كان الاستثناء متصلا حقيقيا فيكون التقدير اولئك هم الفاسقون
في جميع الاحوال الا في حالة التوبة وكذا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يحمل على حقيقته يجعل
الاستثناء متصلا لان استثناء حالة التساوي يدل على عموم صدره في الاحوال لان استثناء الحال من العين محال
لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال لان يستقيم استثناء حالة التساوي عنه فيكون التقدير لا تبيعوا
الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا حال التساوي ولا يتحقق هذه الاحوال
الا في الكثير الذي يدخل تحت الكيل اذ المراد هو المساواة كيلا لكونه مستويا شرعا بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام
كيلا بكيل فيثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال
فيه فلم يكن النص متعرضا لحكم القليل فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين فظهر بهذا ان ما ذكره الشافعي من ان صدر
الكلام عام في جميع ما يطلق عليه اسم الطعام قليلا كان او كثيرا وقد خرج عنه الطعام المساوي بالمساوي

وجوب مع
٧١ ط

فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر فيحمل بيع الحفنة بالحفنتين ليس بصحيح لما ذكرنا ان الاستثناء من الاحوال
دون الطعام والاحوال الاتيان في القليل فلا يكون داخلا تحت النص قال الشيخ ذي قوله لفلان علي الف
درهم الى قوله بخلاف غير المقدر اقول هذه فروع مبنية على الاستثناء المنقطع بعضها متفق عليه من اصحابنا
وبعضها مختلف فيه فمن المتفق عليها قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا ان هذا استثناء منقطع لان
استخراج الثوب لا يجوز من الدراهم لعدم تناوله له لانه ليس من جنس الدراهم فجعل نفيا مبتدأ لا تعلق له باول الكلام
كانه قال لكن الثوب ليس علي فلا يؤثر في الالف فيلزمه تمام الالف ولا يلتفت الى قوله الثوب ليس علي على ان عدم
وجوب الثوب عليه لا ينافي وجوب الالف لعدم تعلقه به ومن المختلف فيها قوله لفلان علي الف درهم الا دينارا
او كذا من الحنطة فقال محمد لا يصح هذا الاستثناء فيلزمه الالف كاملا وهو القياس لما ذكرنا انه لا يصح استثناء
المقدر من خلاف جنسه فلا يتصور استخراج الدينار والكر من الدراهم لعدم دخولهما تحت اسم الدراهم فيجعل
نفيا مبتدأ بمعنى لكن اي لكن الدينار والكر ليس علي ولا تعلق له بما سبق من الكلام فلا يؤثر هذا النفي في
الالف السابق فيلزمه لكماله كما في استثناء الثوب والشاة والجامع عدم المجانسة وقال ابو حنيفة وابو يوسف
المقدرات وهي التي لها تقدير في الشرع والعرف كالمكيل والموزون بمنزلة الجنس الواحد معنى فيصح استثناء
بعضها من بعض لان الاستثناء استخراج معنى لا صورة فيصح عند اتحاد المعنى وهو الاستحسان وبيانه
ان المقدرات جنس واحد معنى باعتبار انها تصلح ثمنا في الذمة الا ترى انه لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا
مثقالا من الذهب او بكذا عددا من الجوز جاز البيع ويتعين الكر والذهب والجوز ثمنا ويجب بمقابلته ما هو
مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة ويجوز استقراضها كالدراهم والدنانير فصار الجنس واحدا من حيث الصلاحية للثمنية
والثبوت في الذمة فيصح الاستثناء معنى لا صورة لكن الصور مختلفة فلا يمكن الاستخراج صورة ويمكن معنى لاتحاد في
الجميع بالاعتبار الذي ذكرنا فيسقط من الالف قدر قيمة الدينار ولكن بخلاف ما ليس من المقدرات وهو ما ليس
بمكيل او موزون او عددي متقارب كالثوب والشاة ونحوها حيث لا يصح استثناؤه اصلا من المقدرات
لاختلاف في الصورة وذلك ظاهر وفي المعنى لانه ليس من جنسه معنى على الوجه الذي ذكرنا فانه لا يصلح ثمنا ولا
يجب في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم فلا يصح الاستخراج لانتفاء المجانسة من كل وجه قال وعلى هذا قلنا
في قوله لفلان علي الف درهم وديعة يصدق في قوله فكان رجوعا اقول وعلى هذا اي على ان البيان المغير يصح
موصولا ولا يصح مفصولا فرعنا مسائل منها لو قال لفلان علي الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل ولا
يصدق ان فصل وقال الشافعي يصدق ان لم يصل لان الالف يحتمل الدين والغصب او الوديعة فيكون مشتركا او مجملا و
بيان المجمل والمشترك بيان تفسير فيجوز مفصولا قلنا بل هو تغيير لان قوله علي الف في الاقرار بوجوب تسليم الالف

عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بحذف المضاف اي على حفظ الالف او باطلاق اسم المحل
على الحال لان الالف محل الحفظ فكان قوله وديعة تغييرا من المقتضى الحقيقة الى المجاز فلا يصح الا موصولا
ومنها ان قوله اسلمت الي الفا في كذا قفيزا من الحنطة او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني ولكني لم
اقبض يصدق بشرط الوصل لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه لان السلم والسلف
اخذ عاجل باجل فلا بد من القبض وكذا القرض لا يكون الا بالقبض وكذا الاعطاء لا يتم بدون القبض
فكان اول كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارة عن العقد مجازا فان الاسلام
والاسلاف كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم والسلف ويقال اقرض فلان فلانا كذا
درهما اذا عقد القرض فيه وان لم يدفع ولكنه مجاز في العقد فكان قوله لم اقبض بيان تغيير فلا يصح الا موصولا
وهذا استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وكان قوله لم اقبضها
بيانا مقررا لا مغيرا ومنها اذا قال دفعت الي الفا او نقدتني ولكني لم اقبض فعند محمد يصدق
بشرط الوصل لان الدفع او النقد بمنزلة الاعطاء فيحتمل ان يستعار للعقد كالاعطاء فيصح موصولا
وقال ابو يوسف لا يصدق اصلا لان الدفع والنقد اسمان مختصان بالتسليم فعلا لم يطلقا
على غير الفعل من العقد اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يستعار للعقد لا حقيقة ولا
مجازا فيكون قوله لم اقبض رجوعا عما اقر لا بيانا فلا يقبل وان وصل بخلاف الاعطاء فانه
استعمل بمعنى العقد يقال عقد الهبة والعطية فيصلح ان يستعار للعقد فيكون قوله لم اقبض
بيانا لا رجوعا ومنها اذا اقر بالف درهم قرضا او ثمن مبيع او بدل متاع وقال هي زيوف فانه يصدق
عند ابي يوسف ومحمد ان وصل لان الزيوف من جنس الدراهم الا ان في العرف والسلم غير ان بياعات
الناس عادة يكون بالجياد غالبا فالغالب بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف بمنزلة المجاز فيكون قوله
وهي زيوف تغييرا لما اقتضاه اول الكلام فيصح بشرط الوصل كما لو قال لفلان علي الف درهم الا انها
وزن خمسة وانما قيد بقوله قرضا او بدل متاع احترازا عما لو اقر بالدراهم غصبا او وديعة فانه يصدق
في دعوى الزيافة اتفاقا لان الغصب او الوديعة لا يختص بالجياد وقال ابو حنيفة لا لان البيع موجبه
سلامة البدل والزيافة عيب عارض بخلاف موجب العقد فيصير المشتري بدعوى زيافة الثمن مدعيا للعيب
فلم يقبل قوله وان وصل لانه رجوع بدعوى زيافة عما يقتضيه العقد من السلامة كما لو ادعى البائع ان المبيع معيب
وانكره المشتري فانه لا يقبل وهذا لان دعوى العيب رجوع عما اقر به او مقتضى مطلق العقد السلامة
عن العيب في البدل فيصير بدعواه العيب رجوعا عنه والرجوع عن الاقرار لا يصح وان كان موصولا او مفصولا ايضا

اقر بالف درهم قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف

كدعوى الاجل في الدين بان قال لفلان علي الف درهم موجل حيث لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب
لان الاصل في الدين الحلول والاجل يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا ولذا صار ايضا كدعوى
الخيار في البيع بان اقر بثمن مبيع لكنه ادعى انه فيه بالخيار ثلثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البايع ببيع
شي ثم ادعى انه بالخيار ثلثة ايام وكذبه المشتري حيث لم يثبت الخيار ولم يقبل قول من يدعيه لان مقتضى
مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض الشرط لمن ادعى العارض لا يقبل قوله بدون البينة بخلاف قوله
الا انها وزن خمسة لانه استثناء بعض القدر وليس للبيع موجب في القدر وكان بمنزلة قوله الا مائة
وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة الا انه ردي حيث يقبل قوله ان وصل لان الرداءة في الحنطة ذكر
نوع لا ذكر عيب لان الحنطة يخلو على صفة الجودة والرداءة والعيب ما يخلو عنه اصل الفطرة كما يخلق
العبد سمينا ووسطا وحسنا بخلاف الرداءة في النقود بالغش حيث يكون عيبا لانه ليس يخلق فانه
يخلو النقود عنه في اصل الخلقة وانما يحصل الرداءة بالغش والخلط بصنع العباد الا يرى انه لو
قال بعتك هذه الحنطة واشار اليها وقد كان رآها فوجدها ردية ولم يكن علم بها لم يكن له خيار الرد
بالعيب ولو قال بعتك هذه الدراهم واشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا فعلم ان الزيافة
عيب في الدراهم والرداءة فطرية في الحنطة ومنها لو قال المسلم لفلان علي الف درهم من ثمن خمر او خنزير
عند ابي حنيفة وان كان موصولا لان قوله علي الف درهم حقيقة في الاقرار بوجوب الالف عليه ثم بقوله من
ثمن خمر او خنزير يريد الرجوع عما اقر به فلا يصح وعندهما يصدق ان كان موصولا ومنها لو قال
لفلان علي الف درهم من ثمن متاع ولم يعينه ثم يقول لكني ما قبضته في ذلك المتاع يوجب الالف ولا يصدق
في قوله ما قبضته عند ابي حنيفة رح وان كان موصولا لانه رجوع عما اقر به اولا فانه اقر بوجوب
ثمن متاع بغير عينه وثمن المبيع الذي لا يكون معينا وهو المراد بقوله لا اعرفه ابدا لا يكون واجبا الا
بالقبض لان غير المعين كالمستهلك لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع بحضرة البايع الا وللمشتري
ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك
وثمن المستهلك لا يجب الا بالقبض فكان الاقرار بوجوب الثمن مقابلا بالمبيع غير المعين لا يعرف اثره دلالة
قبضه اي القبض الثابت بالدلالة والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح وكان قوله بعد ذلك ولكني
ما قبضته رجوعا فلا يقبل لا يقال انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح وقد صرح بانه
لم يقبضه فبطل الدلالة اذ الصريح راجح على الدلالة كما قلنا فيمن لم يخرج عن الارض اذا نوى الاقامة مدة حالا انا
نقول انما يترجح الصريح على الدلالة اذا كانا في زمان واحد لتحقق التعارض واما اذا كانا في زمانين

اقول

فلا تعارض

المثبتة

فلا تعارض بينهما فلا يحتاج الى التصحيح كالوجه عن النقل مع بقاء حكم حج نا سنة اخرى بمطلق
فانه يصير فرضا في السنة الثانية عليه بالدلالة لعدم معارضة الصريح وههنا لما قبض باقرار
كلامه دلالة في زمان لم يكن فيه صريح فاذا صرح لم يمكن اعتباره لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت
بالاقرار دلالة بخلاف ما لو عين المبيع فانه يصدق في قوله لم اقبضه وصل او فصل لان هذا البيان
لم يغير موجب العقد لا يتاخر به عنه المطالبة وانما يتاخر بانكار البايع المبيع او بامتناعه
عن التسليم فاما لو صدقه على عدم القبض لطالب المشتري بتسليم الثمن اولا ثم يطالب البايع بتسليم المبيع
لكونه معلوما معينا فلا يكون المستهلك قال وعلى هذا قلنا فيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد
بالف درهم الا نصفه يقع البيع على النصف بالالف لان الاستثناء المجهول التي عليها اقول وعلى هذا الى على الاصل
الذي ذكرنا لاصحابنا وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا خرج عن اسئلة فقال لو ان كتاب المشركة في رجل
قال لاخر بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه فان البيع يقع على نصف العبد بجميع الثمن وهو الالف
لان الاستثناء تكلم بالباقي وقد دخل ههنا في المبيع وهو العبد دون الثمن وهو الالف لان الضمير في نصفه راجع
الى ما هو المقصود وهو المبيع اذ الثمن تابع ولانه ابتداء بالمبيع باعتبار ان الابتداء يقع بالاهم
فينصرف الضمير والاستثناء اليه فصار النصف مبيعا لبقائه بعد الاستثناء بكل الثمن لعدم دخول الاستثناء عليه
فصار كانه قال بعت نصف العبد بالف بخلاف ما لو قال بدل الاستثناء بعت منك هذا العبد بالف درهم على
ان لي نصفه حيث يقع البيع على نصف العبد بنصف الثمن وهو خمسمائة لان قوله على ان لي نصفه شرط
معارض لصدر الكلام فان صدر الكلام وهو قوله بعت منك هذا العبد بالف درهم يتناول العقد في جميع
العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل هو شرط عامل بطريق المعارضة لكونه مستقلا بنفسه
وموجبه على خلاف موجب الصدر فيتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب واقعا للبايع والمشتري فيصير بايعا
من نفسه ومن المشتري فيصير نصفه للمشتري بنصف الثمن ويبقى نصفه في ملكه ويسقط مقابلته نصف الثمن
والبيع من نفسه صحيح اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا في الدخول فائدة تقسيم الثمن على النصفين فيصير
النصف داخلا ثم خارجا فيخرج بقسطه من الثمن فلو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار
تبعا للنصف بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاده في المبيع وهو شرط
فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فلما افاد الدخول وجب القول به كما لو اشترى عبدين
بالف وهو ملك المشتري بعد احدهما في العقد لفائدة تقسيم الثمن عليهما ثم خرج وبقي العقد في عبد
بحصته كما لو اشترى رب المال من المضارب شيئا من مال المضاربة فانه يصح وان كان كل واحد من البدلين
ملك رب المال لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهو المقصود من ملك الرقبة قال واما بيان الضرورة الى قوله فيعبر عنها

اقول لما فرغ من بيان التغيير شرع في بيان الضرورة وهو القسم الرابع من البيان وانما سمي بيان الضرورة
لانه نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان وهو السكوت فانه لم يوضع له بل الموضوع للبيان النطق الذي
هو ضده فوقوع البيان بالسكوت ضروري لما نبينه وهي اي بيان الضرورة وانما انث باعتبار تأنيث
ما اضيف اليه كقوله تعالى يلتقطه بعض السيارة او نفس الضرورة وهي على اربعة اوجه الاول ما هو في
حكم المنطوق لدلالة المنطوق عليه وان كان ساكتا صورة فهو كالمذكور حكما مثل قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث صدر الكلام وهو وورثه ابواه اوجب الشركة في الميراث بين الابوين ثم تخصيص
الام بالثلث بقوله فلامه الثلث والسكوت عن نصيب الاب دل على ان الباقي وهو الثلثان للاب فصار
بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام اي بمشاركة صدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لولا ان صدر
الكلام اوجب الشركة لما صار بيانا لنصيبه بالسكوت فلما دل صدر الكلام عليه صار بمنزلة المنطوق
نظيره في كونه بيانا لا بمحض السكوت بل بمشاركة دلالة المنطوق عليه بيان رب المال نصيب المضارب
من الربح والسكوت عن نصيب نفسه في عقد المضاربة فانه يتعين الباقي له ضرورة وهو جائز قياسا
واستحسانا لان المضارب هو الذي يحتاج الى بيان نصيبه فانه لا يستحق الا بالشرط واما رب المال
فانما يستحق باعتبار ان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح له وللمضارب
اجر عمله فلا يحتاج الى البيان واما لو بين رب المال نصيب نفسه وسكت عن نصيب المضارب يجوز ايضا
استحسانا ويكون الباقي للمضارب لا قياسا وجه القياس ان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد
وجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح فيكون مشتركا بينهما اذ لا ثالث لهما والاصل في المال
المشترك انه اذا بين نصيب احدهما يكون بيانا بان الباقي للآخر ضرورة وحكم المزارعة على هذا
التفصيل يعني اذا سمى نصيب العامل دون صاحب البذر يجوز قياسا واستحسانا لان العامل كالمضارب
لا يستحق الا بالشرط فلا بد من بيان نصيبه واما صاحب البذر فيستحق باعتبار انه نماء ملكه وان سمى نصيب
صاحب البذر دون العامل يجوز استحسانا لا قياسا لانه بين ما لا يحتاج الى بيانه وترك بيان ما يحتاج
اليه اذ العامل انما يستحق بالشرط ولم يوجد وجه الاستحسان ان عقد المزارعة عقد الشركة في الخارج
والتنصيص على بيان احد الشريكين بيان ان الباقي للآخر وكذا لو اوصى لرجلين بالف درهم او بثلث ماله ثم بين
احدهما يكون سكوته عن بيان نصيب الثاني بيانا بان الباقي للآخر قال ومنها ما ثبت بدلالة حال
مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة وسكوت في موضع الحاجة الى البيان
اي قوله وهو لزوم الاقرار لو كان وامثاله اقول ومنها اي من وجوه بيان الضرورة
ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه من قول او فعل يدل على ان ذلك الامر

اذ لو كان باطلا لما حل له السكوت عنه لان فيه تقرير الناس على منكر والله تعالى وصفه بكونه آمرا بالمعروف
وناهيا عن المنكر بقوله يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فسكوته بيان ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج
عن المنكر وكذا السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور جعل بيانا والمغرور من يتزوج امرأة على اعتقاد انها حرة ثم يظهر بعد الولادة انها
جارية لغيره او استولد جارية بملك يمين ثم يظهر انها امة لغيره بالاستحقاق فالولد حر بالقيمة ولا
يجب عليه شيء وهذه الواقعة حدثت في عهد عمر رضي الله عنه والصحابة كانوا متوافرين فشاورهم وقضى برد الجارية
على المستحق ورد قيمة الولد والعقر واشتهر في الصحابة ولم يرده احد وكان بمحضر منهم من غير نكير فحل محل
الاجماع ثم انهم سكتوا عن بيان قيمة منفعة الولد ولم يامروا برد قيمة منافعه الى المستحق فكان سكوتهم دليلا
على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد بدليل حالهم اذ المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهي اول
حادثة وقعت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوا فيها النص فكان يجب عليهم الاستقصاء في البيان ولو كان رد قيمة المنافع
واجبا لما حل الاعراض عنه بالسكوت بعد وجوب البيان عليهم دليل نفي الوجوب اذ لا يظن بهم ترك الواجب وكذا
سكوت البكر البالغة في النكاح عن الرد جعل بيانا بالرضى بدلالة حالها التي توجب السكوت وهو الحياء
المانع من اظهار رغبتها في التزوج لا عن رغبتها واعراضها عنه اذ لا حياء في الرد فجعل سكوتها دليل الرضى
وكذا النكول عن اليمين وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه بعرض القاضي جعل بيانا بانه
اقرار او بذل على الاختلاف المعروف بين ابي حنيفة وصاحبيه لو بدلالة حال في الناكل وهو ان الظاهر منه
الاقدام على اليمين لكونه واجبا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم واليمين على من انكر فامتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة
عليه لا يكون الا للاحتراز عن الوقوع في امر عظيم وهو اليمين الكاذبة اذ لو حلف واليمين لا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي
محقا في دعواه فيجعل نكوله بذلا بما ادعي عليه لا قرار نفسه عن اليمين او اقرارا بما ادعي عليه وكذلك
السكوت جعل بيانا في امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى الاكبر وسكت عن دعوة الآخرين
كان سكوته عن دعوتهما نفيا لنسبهما عنه بدلالة حال فيه وهي ان الاقرار بنسب ولد ثابت النسب منه واجب ونفي ولد ليس منه واجب
فاذا سكت في موضع الحاجة الى البيان جعل كصريح النفي دلالة لا يقال لما ادعى نسب الاكبر صارت الجارية ام
ولد له فلا يحتاج ثبوت نسب الآخرين الى الدعوة لكونهما ولدي ام الولد فلا يجعل سكوته نفيا لنسبهما لان
البيان عليه غير واجب فيثبت نسبهما وان سكت لانا نقول انما يثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا
لم يقارنه نفي وههنا قد دل السكوت على النفي بدلالة الحال فهو كالنفي صريحا فلا يثبت به النسب
ونسب ولد ام الولد منتف بالنفي قال ومنها ما ثبت الى قوله عبده يبيع ويشتري اقول ومنها

الدليل على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد

وهو
ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده اي وهو من وجوه بيان الضرورة
الوجه الثالث من الضرورة ما يجعل السكوت فيه بيانا لضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة
بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة وتسليما لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المبيع فاذا
لم يجعل السكوت تسليما واسقاطا فان امتنع المشتري عن التصرف ويلحقه بذلك ضرر وان لم يمتنع
ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا فلدفع هذا الضرر والغرور جعل سكوته كتنصيصه على الاسقاط
وكذا اذا رأى المولى عبده يبيع ويشتري فسكت ولم ينهه عن التصرف كان سكوته اذنا له في التجارة
لضرورة دفع الغرور عمن يعامل مع العبد لان الناس لا يتمكنون من استطلاع رأي المولى في كل معاملة مع
العبد وانما يتمكنون بالاستدلال بسكوته على رضاه فلم يجعل سكوته اذنا له لادى الى الضرر لتأخر ديونهم — فلو لم يجعل
الى وقت الحرية وهو موهوم فيتوى حقهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله
صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا قال ومنها ما يثبت بدلالة الكلام اي طوله وما اشبهه اقول
ومنها اي من وجوه بيان الضرورة وهو الوجه الرابع او من الضرورة ما جعل السكوت بيانا لدلالة ضرورة
طول الكلام وحاصله انه اذا ذكر عددان مبهمان وفسر احدهما بتفسير ينصرف التفسير اليهما لاستوائهما
في الحاجة الى التفسير وهذا بالاتفاق كقوله له علي مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اثواب او مائة
وثلثة افراس او له علي احد وعشرون درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه وتفسيرا له فيجب الكل من
الدراهم والثياب والافراس وعبارة بعضهم اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان
الاخير بيان المائة بالاتفاق والعادة الا والاشهر وهذا لان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء
واحد كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحاد المعطوف مع المعطوف عليه في الاعراب واشتراكهما في الخبر
والشرط اذا كان المعطوف ناقصا ثم الاضافة موجبة للتعريف حتى يصير المضاف المنكر معرفا بالمضاف اليه
اذا كان معرفة نحو غلام زيد فكذا العطف يقتضي ان يصير المعطوف المفسر مفسرا للمعطوف عليه المبهم
والشافعي لم يوافقنا في ان العدد المفسر اذا عطف على المبهم يكون بيانا كما في قوله مائة وثلثة
اثواب ويخالفنا في غيره ونحن نقول اذا كان بعد المائة او العدد المبهم من المقدرات كالدراهم
والدنانير والمكيل والموزون يجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال
لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة او مائة ومن سمن يكون الكل من الدراهم والحنطة والسمن
قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب وعند الشافعي لا يكون بيانا فتبقى المائة مبهمة يفسرها بما
شاء واتفقنا ايضا انه اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير المقدر كالعبد والثوب كقوله مائة وثوب

يقتضي
ومائة وعبد لا يكون بيانا للمائة فالشافعي يقول العطف بحرف الواو لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف — يوضع
المغايرة والتفسير يقتضي الاتحاد بان يكون المفسر عين المفسر فلا يصح العطف مفسرا وتفسيره ايضا
على قوله مائة وثوب ومائة وشاة بجامع انه ليس من جنس العدد فلو كان العدد بيانا لكان بيانا في جميع المواضع
وانما جعل العطف بيانا في عطف احد العددين المبهمين على الآخر لحاجة كل واحد منهما الى التفسير ومجانسته — المعطوف
العدد وغيره ليس في معناه فلا يلحق به قلنا انما جعل العطف مفسرا عرفا لا لغة فان العادة جارية بحذف
تفسير المعطوف عليه اذا كان في المعطوف ما يصلح مفسرا كقول الرجل بعت منك عبدا بمائة ودرهم فيريد بالجميع الدراهم
وهذه العادة جارية في جميع المقدرات التي تثبت في الذمة ويكثر اسباب الثبوت فيه في عامة المعاملات
كالمكيل والموزون فانهم يحذفون التفسير من الاول اكتفاء بالمعطوف ضرورة طول الكلام وكثرة الوقوع
في عامة المعاملات لكثرة الاستعمال بخلاف ما لم يثبت دينا في الذمة الا سلما واما سائر المقدرات فتثبت
بسائر الاسباب قال واما بيان التبديل فهو النسخ ومعناه ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال — بحث النسخ
نسخت الشمس الظل لانها خلفته شيئا فشيئا وانه بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان ظاهره البقاء فكان تبديلا — الاصطلاح
في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع كالقتل بيان محض في حقه تبديل في حقنا اقول هذا فرع من بيان الضرورة
شرع في بيان التبديل وهو النسخ وانما اخر لقصوره في معنى البيان فيه ومعنى النسخ في اللغة اما الازالة
مع اثبات الخلف او التحويل من مكان الى آخر او حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه فيقال نسخت الشمس الظل اي ازالته
ورفعته واخلفته شيئا فشيئا ودخلت مكانه ويقال نسخ الشيب الشباب بهذا المعنى ومن المعنى الثاني
يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من مكان الى آخر ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه
نسخ الكتاب فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في اصل الكتاب في الاخر مع بقاء الاول في مكانه وفي الاصطلاح
هو عبارة عن انتهاء حكم شرعي مطلق عن التأبيد والتوقيت بنص متأخر ثم اختلفوا في ان النسخ هل هو من قبيل
البيان ام لا فذهب بعض الائمة متابعا للقاضي الامام ابي زيد انه ليس من اقسام البيان حقيقة
اذ حد النسخ غير حد البيان باعتبار ان البيان عبارة عما يظهر به ابتداء الوجود والنسخ عبارة عن
رفع الحكم بعد ثبوته في حق العباد وان كان بيان انتهاء مدة الحكم ابتداء في حق صاحب الشرع وانما
يجعل بيانا اذا كان اظهارا للعباد ابتداء الوجود لانهم محتاجون اليه وليس كذلك بالنسبة اليهم
بل هو تبديل في حقهم ولا يمكن جعله بيانا بالنسبة الى الله تعالى لان جميع الاشياء معلوم عنده وذهب
فخر الاسلام ومن تابعه الى انه من اقسام البيان لان النسخ بيان انتهاء الحكم فيجوز جعله من اقسام
البيان فالحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل

مبقينا
لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي هذا الحكم الى وقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى
للمدة لا رافعا الا انه اطلقه وكان المنسوخ ظاهر البقاء في حق البشر لان اطلاق الاول وعدم تقييده
بوقت يوهمنا البقاء على التأبيد وكان تبديلا بالنسبة الينا بالناسخ فجاز تسميته ببيان تبديل
لوجود المعنيين فيه كما سمينا بيان التغيير لوجود الامرين وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل
المقتول عند الله تعالى فان المقتول ميت بانقضاء اجله بلا شبهة لم يكن له اجل غيره وهو مذهب اهل
السنة والجماعة كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والموت
فيه حصل بخلق الله تعالى لا بفعل العبد وصنعه كما في الميت حتف انفه لا فرق بالنسبة الى الله تعالى
لكن في حق العباد هذا القتل تغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولا المقتل فلهذا ترتب
عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر عندنا وفي التحقيق لا خلاف فان
شمس الائمة لاحظ كونه تبديلا بالنسبة الينا فلم يسمه بيانا وفخر الاسلام نظر الى كونه بيانا في حق الله تعالى
فاطلق عليه البيان والمعنيان موجودان فيه ولكن ان في الترجيح فرجح فخر الاسلام جهة البيان باعتبار
ان النسخ والتخصيص من قبيل واحد لان التخصيص بيان ان العام لم يتناول بعض الاعيان والنسخ بيان
انه لم يتناول النص بعض الازمان والتخصيص مما لا يعاق من قبيل البيان فكذا النسخ وشمس الائمة رجح كونه
بيانا في حق من يحتاج الى البيان وهم العباد قال وهو جائز عند المسلمين الى قوله ولا منافاة بين الحسن
والقبح في وقتين اقول وهو النسخ جائز في احكام الشرع عقلا وواقع شرعا عند المسلمين اجمع
خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وهو ما جاء في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا نقله تواترا وبه يحتجون النقل عن موسى عم انه قال لا نسخ لشريعتي وعند بعضهم باطل عقلا وهو
انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه ويكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب
وقد نقل انكاره عن ابي مسلم من ذكر ان الشرايع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلعم وتلك الشرايع باقية
كما كانت فما قال له فخر الاسلام صحيح فان هذا لا يتصور من مسلم فان المسلمين اجمعوا على ان شريعتنا ناسخة
لساير الشرايع وان كان مراده من ذكر ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة
اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلم بشرا بشريعة محمد عليه الصلوة والسلام وافصحا
الرجوع اليه عند ظهوره فاذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا وكذا يقول في ساير المواضع بان الحكم
الاول موقت الى وقت معلوم عند الله تعالى وكان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة ذلك الحكم لا نسخا فهذا الامر
لا يلزم منه تكفير وهو محجوج بما ذكرنا في قوله تعالى ما ننسخ من اية وبساير الايات الدالة على تسميته ناسخا

(على شريعة آدم عليه)

والدليل على جواز النسخ ووقوعه المعقول والمنقول اما النقل فلا شك ان نكاح الاخوات كان مشروعا
وبه حصل التناسل وهذا لا ينكر وقد ورد في التورية انه امر آدم عليه بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع
بالجزء كان حلالا لآدم عليه فان حواء كانت مخلوقة من ضلعه وهي زوجته ثم نسخ ذلك في غيره من الشرايع وكذا
استرقاق الحر كان مباحا في عهد يوسف عم حتى نقل عنه انه استرق جميع اهل مصر عام القحط بان اشتروا
انفسهم بالطعام وكان حكم السارق في آل يعقوب ان يسترق منه فلذلك استفهموا الى جزاء السارق
جزاؤه بقوله فما جزاؤه ان كنتم كاذبين واجابوا بقوله قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين
فجعلوا جزاء السارق استرقاق نفسه ثم نسخ ذلك الحكم في شريعة غيره وكذلك العمل في السبت كان مباحا
مباحا قبل شريعة موسى عم ثم نسخ بعدها بشريعته والضمير في كلمة بعدها في كلام المصنف عايد الى جميع
ما سبق ولذلك انثه باعتبار انه اكثر من اثنين واما العقل فهو ان النسخ ليس الا بيان انتهاء مدة الحكم
المطلق التي هي غيب عنا ومعلوم عند الله تعالى بانها موقتة الى وقت كذا وذلك الحكم لكنه مما لا يجوز طريان
النسخ عليه باعتبار انه لا يحتمل التأقيت بل هو مما يحتمل ان يكون موقتا بعد ما شرع ونحوه يدار على السواء
لانه من الفروع دون الاصول اذ الامر المطلق في حيوة النبي صلعم للوجوب فقط دون البقاء بالاستصحاب
لعدم المزيل لا بالامر السابق اذ لا دلالة له على البقاء ولم يكن الناسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه
ما لا بالابطال ولا بعدمه لاقتصاره على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول والاحكام
شرعت لمصالح العباد وقد تتبدل باختلاف الزمان ولا يعلم ذلك الا العليم الخبير الحكيم وكان
تبديل الحكم بناء على الاحوال مرعيا بالحكمة البالغة دون البداء والجهل بالعواقب فلا مانع من جواز النسخ
عقلا وبه خرج الجواب عما ذكره اليهود لعنهم الله بمنزلة الاحياء والاماتة هذا تمثيل لقوله ان الامر
للايجاب دون البقاء فان الامر كالايجاد والاحياء باعتبار ان اثرهما الوجود والحيوة دون البقاء
ولهذا يصح ان يقال وجد ولم يبق وانما البقاء لعدم اسباب الفناء بابقاء الله تعالى وللبقاء
مدة معلومة عند الله تعالى وهي غيب عنا فكان الاحياء والاماتة بيانا محضا لمدة الحيوة فلا يدل
على الجهل بالعواقب والبداء والنسخ مثله فلا يكون تناقضا لعدم تعرض النسخ للزمان الاول لعدم
تعرض الدليل الاول للزمان الثاني واتحاد الزمان شرط التناقض ويمكن ان يكون الشيء حسنا وقبيحا
في زمانين فلا يلزم من النسخ اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد كما ذكر وجواب نقل اليهود لعنهم الله
سياتي في الكتاب بالاشارة اليه وانما قلنا بان البقاء بالاستصحاب في حيوة النبي صلعم لاحتمال ورود الناسخ
في زمنه صلعم واما بعد وفاته صلعم فقد صار البقاء بالدليل لان احتمال النسخ ارتفع بالكلية وبقيت الشرايع
والاحكام

لتحريفهم كتبهم

التي قبض النبي صلعم عليها قطعية مؤيدة قال ولا نقل ذبح الولد الى قوله فلا يلزمنا توقيف اليهود
اقول هذا اشارة الى سوال يرد على الكلام السابق والجواب عنه تقرير السوال ان يقال انكم الزمتم
لزوم اجتماع الحسن والقبح في النسخ في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة الخليل عليه السلام فانه امر بذبح الولد
فيكون ذبحه واجبا حسنا بالامر ثم نسخ فصار ذبحه حراما قبيحا بالنسخ وفيه اجتماع الحسن والقبح في حالة
واحدة لان الامر بذبح الولد قايم حتى وجب ذبحه الان فذا عنه تقرير الجواب ان نقول لا نسلم ان الامر
بذبح الولد قد نسخ وكيف يقال به اي بنسخ ذبح الولد وقد سمى الله تعالى ابرهيم عليه السلام محققا رؤياه
بقوله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وذلك لا يتصور الا مع بقاء الامر بذبح الولد لانه لو نسخ ذلك
لما كان محققا رؤياه وانما لم يتصل الحكم بالمحل المامور به لوجود الفداء كما نص عليه بقوله وفديناه
بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح يقوم مقام الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء اسم ما يقوم مقام الشي
في قبول المكروه المتوجه عليه ولما سمي الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد قايم ولكن اقيم الشاة
مقامه في قبول الحكم ولهذا قال عليه السلام انا ابن الذبيحين لكونه مذبوحا حكما بذبح ما قام مقامه
فاذا ثبت انه بطريق الفداء لا يكون الا مع الاصل لا منسوخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل
ما كان اذ الخلف معتبر لا معين فلا يلزم اجتماع الحسن والقبح لعدم النسخ الموجب للقبح قوله غير انه افاد
الايجاب الى الولد كان تحقيقا للابتلاء فيهما اي في حق ابرهيم الخليل عليه السلام ليظهر منه الانقياد الى ما امر الصانع
حرقة القلب بذبح ولده الذي هو قطعة كبده وفي حق اسمعيل عليه السلام ليظهر منه الصبر على مشاق الذبح
فلما استسلما لحكم الله تعالى وانقاد بامره بمباشرة الخليل عليه السلام وسعيه في اسباب الذبح وامرار السكين
على الحلق بالمبالغة بقدر الطاقة والقوة مرارا وصبر اسمعيل عليه السلام على المجاهدة والطاعة حتى قال
يا ابت افعل ما تؤمر واليه الاشارة بقوله تعالى فلما اسلما وتله للجبين استقر حكم الواجب الثابت بطريق
الفداء كرامة لهما وجزاء لطاعتهما امر الله فاستحقا لذلك الكرامة بالفداء والفداء واجب بالسبب
الموجب للاصل كفداء الشيخ الفاني واجب بالسبب الموجب للصوم لا انه واجب مبتدا ما نسخ للاول
فان قيل النسخ قد يكون ببدل فالفداء الذي هو بدل لا ينافي النسخ كالتوجه الى الكعبة بدل عن التوجه الى
بيت المقدس وهو ناسخ له قلنا سلمنا ان النسخ قد يكون ببدل ولكن انما قلنا ببقاء الامر استدلالا
من لفظ الفداء لا بمطلق البدل فان الفداء يدل على انه ليس بامر مستقل بخلاف الامر بالتوجه الى الكعبة
فانه ورد بلفظ مستقل غير دال على انه خلف عن التوجه الى بيت المقدس على ان مذهب اكثر الاصوليين على ان الامر
بذبح الولد نسخ بالامر بذبح الشاة ولهذا استدلوا على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سياتي في قصة المعراج

قوله انه اصلا هذا الذي بنى المصنف الجواب عليه وهو انه ليس بنسخ والقول الثاني انه نسخ كما سياتي
قوله وايلزمنا توقيف اليهود هذا اشارة الى الجواب عن استدلال اليهود بالنقل الذي ذكروه
من التورية عن موسى عليه السلام تقرير الجواب ان دعواهم النص في التورية على ما زعموا باطل لانه ثبت قطعا
عندنا باخبار الله عز وعلا انهم حرفوا التورية فلم يبق نقلهم حجة ولهذا قلنا لم يجز الايمان بالتورية
التي في ايديهم حتى بالغ بعضهم فيه وجوز الاستنجاء بها تحقيرا وانما يجب الايمان بالتورية التي انزلت
على موسى عليه السلام مع ان شرط التواتر لم يوجد في نقل التورية اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر
في زمن بخت نصر لان اهل التواريخ اتفقوا على انه لما استولى بخت نصر على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى
ذراريهم واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا
حتى قراه عن صدره ولم يكن احد قراه حفظا قبله ولا بعده ولهذا قالوا بانه ابن الله وعبدوه ثم دفع
عزير عند موته الى تلميذ له ليقراه على بني اسرائيل فاخذوا عن ذلك الواحد وبه لا يثبت التواتر وزعم
بعضهم انه زاد فيها شيئا ونقص شيئا فكيف يوثق على ما هذا سبيله فثبت ان ما ادعوه من تابيد شريعة موسى عليه السلام
افتراء عليه وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي الزنديق ليعارضوا به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم والدليل
على هذا ان احدا من احبار اليهود لم يحتج به على النبي صلعم مع حرصهم على معارضته ودفع قوله فلو كان ذلك صحيحا
لعرضت العادة بالاحتجاج ولو فعلوا ذلك لاشتهر كما اشتهر ساير امورهم قال ومحل النسخ حكم الى قوله
من ينزل عليه الوحي اقول لما بين ان النسخ بيان مدة الحكم اراد ان يبين ان ذلك الحكم الذي هو محل النسخ
اي شي هو وحاصله ان الحكم اما ان يكون مما لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية التي لا تحتمل العدم مثل
وحدانية الله تعالى وصفاته واسمائه وما يجري مجراها من الامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلة ولا يحتمل الوجود اصلا وهذا امر لا يجوز انتهاؤه بوقت واما ان يكون محتملا
للنسخ كالاحكام الشرعية التي تحتمل ان يكون قابلا للوجود والعدم احتمالا على السوا لكنه مطلق فيحتاج
الى بيان انتهاء وقته وتابيده لاحتمال ان يبقى مشروعا دايما او لا يبقى فهذا على قسمين اما ان لحقه واقترن
به ما ينافي النسخ من تابيد او توقيت نصا او دلالة او لا فان لحقه التابيد نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا
في وصف اهل الجنة او التوقيت نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة
او لحقه التابيد دلالة لا صريحا مثل جميع الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلعم فانها مؤبدة بدلالة
انه خاتم النبيين فهذا القسم ايضا لا يحتمل النسخ لان الحكم المقيد بالتابيد نصا يدل على عدم انتهائه
بمدة فيكون للدوام والنسخ يقطع الدوام ويدل على الانتهاء فيتنافيان ولا تناقض في دلايل الشرع

وكذا الحكم الموقت صريحا لا يجوز نسخه قبل تمام الوقت للزوم البداء الذي هو محال وكذا المؤبد دلالة وهو الشرائع
بعد النبي صلعم فان احتمال النسخ عنها منقطع لان النسخ انما يكون بالوحي على لسان من ينزل عليه الوحي
وقد انقطع الوحي بموته صلعم ولم يبق نبي بعده ينزل عليه الوحي فتعين القسم الاخر وهو الذي يحتمل
الوجود والعدم في نفسه ولم يلحق به ما ينافي النسخ محلا للنسخ وهو المطلق عن التابيد والتوقيت
والمحتمل للشرع وعدمه في حيوة النبي صلعم لا يقال لا يصح ايراد قوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله تعالى
وجاعل الذين اتبعوك مثالا ههنا لانهما من الاخبارات لا من الاحكام فيكون امتناع النسخ فيهما باعتبار
كونهما من الاخبار لا باعتبار كونهما مقترنين بالتابيد والتوقيت نصا وقد حصل بايرادهما ولم يوجد في الاحكام
تابيد وتوقيت صريحان ولهذا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال من المنصوصات والذي هو عدم جواز
النسخ اذ لحقه تابيد وتوقيت نصا هو مذهب الامام ابي بكر الرازي والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وجماعة من اصحابنا اما مذهب بعض اصحابنا وهو مختار ابي اليسر وجمهور الشافعية وغيرهم جواز نسخ ما
لحقه تابيد او توقيت من الاوامر والنواهي وقد عرف الوجه من الطرفين في موضعه قال والشرط التمكن من
عقد القلب الحقول عن ذكر اقول لما فرغ من بيان محل النسخ شرع في بيان شرطه وله شروط بعضها متفق
عليها وبعضها مختلف فيها فالمتفق عليه كون الناسخ متاخرا وكون المنسوخ حكما شرعيا وكذا
الناسخ وغير ذلك والمختلف هو التمكن من الفعل هل هو شرط للنسخ ام لا ولا بد من تحرير موضع الخلاف
فنقول اتفق مجوزو النسخ على جواز النسخ بعد التمكن من الفعل بان مضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع
فيه المامور به لا ما نقل عن الكرخي بانه لا يجوز النسخ قبل الفعل وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يرد الناسخ
بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني
ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب فيه كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع
في الصوم وقبل الانقضاء والاتمام قيل لا تصم فهذان القسمان محل الخلاف فقد ذهب جمهور اصحابنا و
بعض الشافعية الى جواز النسخ في القسمين وذهب جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا والصيرفي وبعض
الحنابلة الى عدم جوازه في القسمين قالوا العمل بالبدن هو المقصود بالامر فلا يجوز النسخ قبل التمكن منه
والمعتزلة بنوا ذلك على ان المامور به مراد لان الارادة لازمة للامر عندهم فكل ما امر الله به فقد اراد وجوده فلا
يجوز تخلف الفعل عن مراد الله تعالى وقد عرفت جوابه في اول الكتاب من جواز الامر بدون ارادة المامور به
واستدل الجمهور من اهل السنة بالنقل والعقل فما ثبت في الصحيح ان النبي صلعم امر ليلة المعراج بخمسين
صلوة ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك قبل التمكن من العمل بالبدن وانكار المعتزلة المعراج الى السماء مردود
لاستفاضة النقل بذلك مع توافق العقل عليه كما عرف في اصول الدين فعلم انه لم يوجد تمكن الاعتقاد

١٨٨

فلا يجوز دعوى النسخ فاسد لان النبي صلعم هو الاصل للامة وكان عقد قلبه كعقد قلوب جميع الامة وقولهم
ان الله ما فرض خمسين جزما وانما فوض ذلك الى راي الرسول صلعم باطل لانه ثبت في الحديث انه صلعم سال التخفيف
عن امته مرارا وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك حتى نزل الى الخمس فلو كان مفوضا الى رايه لما احتاج الى السوال فدل
على الفرضية ثم النسخ بعدها بسوال التخفيف واما المعقول فهو ان الفعل كما يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء
فكذلك الاعتقاد في القلب على وجوب المامور به بدون العمل او معه بل اولى لان عمل القلب هو الاصل في الابتلاء
فانه هو بمنزلة الاصل لساير الجوارح اذا صلح صلح الجسد كله واذا فسد فسد الجسد كله والفعل ما تبع له
والدليل على ان الابتلاء بالاعتقاد وقد يكون مقصودا وان لم يتصور معه الفعل انزال المتشابه
فان المقصود منه الابتلاء بنفس اعتقاد الحقية من غير ان يتعلق به الفعل لانسداد طريق الدرك فيه
فانه لا يعلم تاويله غير الله عند السلف ولان الابتلاء بالاعتقاد قد يصلح قربة مقصودة بدون
الفعل كما ذكرنا في المتشابه وهو لا يحتمل السقوط بحال بخلاف العمل بالجوارح فانه لا يصلح قربة
بدون الاعتقاد ويحتمل السقوط بالعذر كالاقرار والصلوة والصوم ونحوها واعتبر هذا بامر الخليل عليه السلام
بذبح الولد فانه نسخ قبل الفعل عند جمهور الاصوليين فدل على ان الابتلاء بالاعتقاد هو الاصل في اوامر الله تعالى
والفعل تابع له لان الامر انما يقصد عين الفعل لينتفع به والله تعالى غني عن العالمين وعن افعالهم فلا يكون
نفس الفعل الا بما يجر النفع وذلك لا يحصل الا بالفعل وقال فخر الاسلام حكم النسخ بيان لمدة عمل القلب
والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده اخرى باشتراط التمكن من الاعتقاد هو الامر الاصل الذي لا يحتمل
السقوط على كل المقادير والتمكن من العمل من الزوايد يحتمل ان يكون النسخ بيانا لمدته ويحتمل ان لا يكون
وقال صاحب الميزان هذه المسئلة مشكلة على اصلنا ودلايل الخصم ظاهرة لانه لو نسخ هذه المسئلة فلا
يخلو اما ان يكون حكم الامر وجوب الفعل او وجوب اعتقاد وجوبه والاول باطل لان الفعل في زمان لا يسع فيه
الفعل تكليف ما لا يطاق والثاني ايضا باطل لان الفعل لم يبق واجبا بالنسخ واعتقاد ما ليس بواجب لا يجب
واراد بهذا الرد على فخر الاسلام واجاب عنه في الكشف بان الامر عندنا صحيح نسخ ولم يتعلق به وجوب الفعل
واعتقاد الحقية فان امر الله تعالى ازلي وتعلقه بالمامور يقتضي الفايدة في الجملة لا ارادة الوقوع لما بينا
ان الامر جايز بدون الارادة والفايدة غير منحصرة في الوجوب لجواز ان يكون المقصود هو الابتلاء فان المكلف
اذا لم يعلم بالنسخ ويعتقد على ظاهره ويتهيا على الاداء لوقت دخوله ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق
الابتلاء وهذه الفايدة في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما استعمل باسباب الذبح انقيادا لحكم الله عز وجل
معيرا انا اذا علم انه من ينفع في زمان كذا فلم يتمكن من اعتقاد وجوده ووجوبه فلا يجوز لعدم الفايدة



قال ولا خلاف بين الجمهور الى قوله معتبرا من بعض اصول الفقه في بيان شرط النسخ شرع في
تفصيل ما يصلح ناسخا وما لا يصلح والناسخ يطلق على الله تعالى وعلى معتقد النسخ وعلى الحكم الثابت
بعد الزائد وعلى الدليل الرافع للحكم المنسوخ والاختلاف ان اطلاق الناسخ على المتوسطين بطريق المجاز وانما
الخلاف في الاول والاخر فعندنا اطلاق الناسخ على الله تعالى حقيقة لاسناد النسخ اليه في قوله ما
ننسخ من اية وعلى الدليل بطريق المجاز وعند المعتزلة على العكس ثم الادلة اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس فاتفق الجمهور على ان القياس لا يصلح ناسخا سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابن شريح ان الا
نماطي من الشافعية جواز النسخ بالجلي المستنبط دون السنة لان النسخ كالتخصيص فلما جاز التخصيص
به جاز النسخ قال الغزالي ان اراد بالجلي المقطوع به بان يكون العلة منصوصة فهو صحيح واما المظنون
فلا احتج الجمهور باتفاق الصحابة على ترك القياس بالكتاب والسنة ولهذا قال عمر رضي الله عنه في حديث
الجنين كدنا ان نقضي فيه برائنا وفيه سنة عن رسول الله صم وهو انه حكم بالغرة وسماه دية حيث
قال دوه وقال الذي من لا صاح ولا استهل الحديث والقياس كان يقتضي ان لا يجب فيه شي لانه لم يتيقن
بحيوته والظاهر لا يصلح للالزام ولكنهم تركوا القياس بالحديث فلا يصلح القياس ناسخا له وعن علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رايت رسول الله صم يمسح على ظاهره دون
باطنه ولان شرط القياس ان يتعدى الى فرع ولا نص فيه موافق او مخالف اذ التعدية بمخالفة النص بالراي
باطل وبالجملة يغني عن الراي الموافق له وفي النسخ بيان انتهاء الحكم والراي لا مدخل له في ادراك مدة الانتهاء
واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بالدليل العقلي والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جايز دون النسخ وانهما
متنافيان والنسخ رفع والتخصيص بيان قوله وكذا الاجماع اي لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وجوز
عيسى بن ابان من مشايخنا وبعض المعتزلة النسخ به متمسكا بما روي ان عثمان لما حجب الام عن الثلث الى السدس
بالاخوين قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان
ليسا باخوة فقال عثمان لو حجبها قومك يا غلام اراد به الاجماع فدل على جواز النسخ به وبان المؤلفة قلوبهم سقطت
بالاجماع في زمان ابي بكر رضي الله عنه ولان الاجماع موجب للعلم كالنص فيجوز النسخ به ولان الاجماع اقوى من الخبر المشهور
والزيادة التي هي نسخ تجوز بالمشهور فبالاجماع اولى واستدل الجمهور بان الاجماع غير منعقد في حيوة النبي صم لانه
لا ينعقد بدون رايه وهو المرجوع اليه فيكون هو بالسنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان وجد بدون رايه فلا
اجماع بدون رايه لانه لا ضرورة الى الاجماع في حيوة النبي صم لكون الوحي غير منقطع وكاف لاظهار الاحكام وانما
صار الاجماع حجة بعد النبي صم ولا نسخ بعده فالاجماع لا يصلح ناسخا ولا منسوخا عند الجمهور قال فخر الاسلام
يجوز نسخ الاجماع باجماع اخر والجواب عن قصة عثمان انه ليس فيها دلالة على ان النسخ بالاجماع لاحتمال ان يكون

ذكرنا

١٨٩

ذكرنا على ان الاثنين في الميراث والوصية حكم الجماعة ولئن سلمنا انه ليس بناء عليه لكنه يمكن ان يقترن بنقل دال
على الحجب والاجماع دليل عليه وسقوط المؤلفة من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه بدليل قوله صم ان الله اعز الاسلام
واغنى عنهم فلا يكون من قبيل النسخ قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة لا بالقياس والاجماع فيجوز نسخ
الكتاب والسنة بالسنة باتفاق القائلين بجواز النسخ كنسخ العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر
وعشر للمتوفى عنها زوجها وكنسخ ايات المسالمة بايات وجوب القتال وكنسخ وجوب ثبات العشرة
للمائة بثبات العشرة للعشرين وامثاله اكثر من ان يحصى وكذا نسخ السنة بمثلها كما روي انه صم نهى
عن زيارة القبور ثم نسخ ذلك بقوله صم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكذا نهى النبي صم
عن ادخار لحوم الاضاحي ثم نسخ ذلك بقوله صم اني نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وانما لم
المصنف امثلة القسمين لظهورها ولكونها مجمعا عليها قوله ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا اي يجوز نسخ الكتاب
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب عندنا خلافا للشافعي في القسمين واحتج بالنقل والعقل اما النقل
فقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي امر باتباع ما انزل عليه ومتى نسخ ما انزل عليه
بقوله فقد ترك متابعته برايه ولانه لا يجوز ان يبدل ما يوحى اليه من تلقاء نفسه وفي جواز نسخ القران بالسنة
يلزم ذلك وقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها وجه التمسك بها من وجهين احدهما ان السنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثله والثاني ان الضمير في نات بخير منها راجع الى الله تعالى
فيقتضي ان يكون الناسخ للقران هو الله دون الرسول صم واما المعقول فلان ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة
او العكس مدرجة الى الطعن ووسيلة اليه لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول من خالف لما
يزعم انه كلام الله فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فكيف
نصدقه فلا يحصل المقصود من البعثة لتنفر الناس عنه فالتوافق بينهما اولى لنا ان النقل والعقل
اما النقل فان قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
نسخ بقوله صم ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فهذا دليل على جواز نسخ الكتاب
بالسنة وكذا النبي صم كان يتوجه الى الكعبة في صلوته حين كان بمكة وبعد الهجرة الى المدينة كان يتوجه
الى بيت المقدس وعلم بالتحقيق ان التوجه الى بيت المقدس كان بالسنة لانه ليس بمتلو في القران فان
كان التوجه الى الكعبة اولا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فدل على جواز
نسخ الكتاب بالسنة وان كان بالسنة فلا شك ان التوجه الثابت الى القدس نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام فدل على جواز نسخ السنة بالكتاب فيتقرر به واما نسخ

الكتاب بالسنة ففي هذه الصورة مختلف فيه حديث عايشة وهو ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله
من النساء ما شاء دليل على نسخ الكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك من بعد بالسنة تعيينا وما ذكر
المصنف من كون الوصية للاقربين منسوخة بقوله صلعم لا وصية لوارث ما احتج الشيخ ابو منصور
الماتريدي في معه المصنف ولكن شمس الائمة وفخر الاسلام لم يرضيا به حيث قال فخر الاسلام هذا
الاستدلال ضعيف لانا لا نسلم ان الوصية للاقربين منسوخة بهذا الحديث بل النسخ ثابت باية المواريث
فانها نزلت بعدها بالاتفاق والذي يدل على هذا انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله من بعد وصية
يوصى بها او دين والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه قال الوصية للوالدين والاقربين
فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث
على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة المنكرة بان يقال من بعد الوصية للوالدين والاقربين
ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ المقيدة
المفروضة اذ الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين وفيه بحث
فان قوله من بعد وصية يوصى بها نكرة وقد وصفت بصفة عامة فيعم كل وصية للاقربين والاجانب فلا
يكون اطلاقا بعد التقييد بل تعميما بعد التخصيص فلا يكون نسخا ولا يحتاج ايضا حينئذ الى ترتيب الميراث
على الوصية المفروضة ثم النافلة لاشتمال الوصية المنكر عليها لعمومها بعموم الصفة ولا يلزم من شرع الميراث
بلا قرار نسخ الوصية لهم اذ ايجاب المال بسبب لا ينافي ايجابه بسبب اخر فلا يثبت النسخ باية الميراث
بالنظر الى ذاتها لعدم تصريح بدون انضمام قوله لا وصية لوارث وذكر شمس الائمة لبيان فساد استدلال
الشيخ ابي منصور الماتريدي حيث قال بان النسخ نوعان نسخ ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله بالكلية
كنسخ المسالمة بالمقاتلة واباحة الخمر بحرمتها والثاني نسخ بطريق تحويل الحكم من محل الى اخر من غير نهاية
الاول بالكلية كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة ونسخ الوصية للاقربين من النوع الثاني بيانه انه تعالى
فرض بيان نصيب كل قريب الى من حضره الموت بشرط مراعاة الحدود في ذلك بدليل قوله تعالى بالمعروف حقا على
المتقين ثم انه تعالى لما علم ان الموصي ربما يجهل حسن التدبير في المقدار تولى بيان ذلك بنفسه في اية الميراث
لعلمه بالصواب بقسمه بينهم كما تقتضيه الحكمة البالغة وقصر على حدود لازمة نحو السدس والثلث والثمن
وغيرها فبطل ما فوض اليهم لحصول المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به
حكم الوكالة لحصول المقصود باعتاق الموكل واليه اشار بقوله صلعم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
فان كلمة الفاء تدل على السببية يعني انتفاء الوصية للوارث باعتبار اعطائه تعالى كل ذي حق حقه فان الوصية انما

وجبت لبيان حق القريب فاذا بين بيانا ذاتيا الشارع لم تبق الوصية له مشروعة والى هذا المعنى وهو النسخ بطريق
التحويل اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله حيث اطلق لفظ الايصاء اي الايصاء الذي فوض اليكم تولاه بنفسه
اذ عجزتم عن مقادير الحقوق وبقوله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من انفع لكم ممن هو في الدنيا
والاخرة فتولى قسمة الميراث بينكم كما تقتضيه علمه وحكمته ولم يفوضها اليكم ان الله كان عليما
بالحكمة حكيما بالقسمة ثم قال شمس الائمة بعد تقرير هذا الوجه نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء
حكم وجوب الوصية لهم فاما انتهاء جواز الوصية لهم فلا يجوز ان يثبت بهذا الطريق الا يرى ان
الحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة الاول فقد ثبت في الذمة محله صالحا لوجوب الدين فيه بسبب اخر
والنبي من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب
الوصية لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله صلعم لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يصح
الاستدلال بهذه الاية هذا ما ذكر شمس الائمة وفيه مجال للبحث فان الميراث لا ينافي الوصية اذ لا تزاحم
في الاسباب اذ الشيء يجوز ان يثبت باسباب شتى فلا يلزم من ثبوت المال بالارث بطلان ثبوته بالوصية
على انه لا يمنع ان يثبت قدر من المال بالميراث مع وجوب قدر اخر بالوصية ولان اية الميراث تقتضي على
تقدير التسليم ان يكون رافعه لوجوب الوصية في حق من يرث فيبقى تحت الاية من ليس بوارث من الابوين وساير
الاقربين اما بالحجب او بموانع الارث كما قاله بعض العلماء فيكون هذا تخصيصا وهو قد يجوز عند اكثر الاصوليين
متراخيا فلا يصدق عليه النسخ مطلقا وكون الاية ناسخة لا يصح بالاستدلال بمطلق شرعية كما ذكره بل
لا بد ان يكون رفع الاول من مدلولات النص الثاني مع قطع النظر عن دليل آخر حتى يثبت النسخ به وذلك ممنوع
بخلاف اعتاق الموكل فانه مبطل لتصرف الوكيل ضرورة انه لم يبق محل لتصرف فيه الوكيل واما ههنا فيجوز ان يكون
في المال سعة فلا يكون الميراث منافيا للوصية لعدم التزاحم بينهما ولا نسلم ان لفظ الايصاء اشارة اليه
فان حقيقته ليس بمراد منه بل المعنى يعهد الله اليكم ويامركم مع ان الارث جبري والايصاء اختياري
ولا منافاة بينهما لم ان تجاوزنا عن هذا المقام فقوله يدل على الوجوب دون الجواز ليس بصحيح على مذهبه
فانه يلزم من نسخ الوجوب نسخ الجواز الذي في ضمنه ولو كان الجواز منسوخا لما جاز باجازة بقية الورثة
فالاولى الاستدلال بقوله لا وصية لوارث كما هو مختار الشيخ ابي منصور الماتريدي وهذا وان كان خبر واحد
فلا يجوز نسخ القران به لكنه قد تلقته الامة بالقبول فالتحق بالتواتر لتايده بالاجماع واما المعقول
فهو ان النسخ ليس الا بيان مدة الحكم ويجوز للنبي صلعم ان يتولى بيان مدة ما ثبت بالكتاب فانه بعث بالبيان
قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وفيه اعلاء منزلة الرسول صلعم من حيث ان الله فوض اليه بيان ما
ثبت بالقران وتعظيم سنته وكذا يجوز ان يتولى الله تعالى فوما ببيان ما جرى على لسان نبيه بقوله تعالى

وانزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء وسنة نبيه عليه السلام داخل فيه فلكونه بيانا لها ايضا قوله ولو وقع
الطعن بمثله اشارة الى الجواب عما ذكره الشافعي من المعقول تقريره انه لو وقع الطعن بمثله لما صح
نسخ الكتاب بمثله والسنة بمثلها فان الطاعن يقول ربما وقع في كلامه او سهل عن الله كلاما مناقضا فكيف
نعتمد اليه ولما علم صدق الرسول صلعم بالمعجزات وعلم انه مبلغ عن الله تعالى لم يسوغ للطاعن مجال فان المصدق
يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن ايا طاعن قوله وبيانه ليس
بتبديل اشارة الى جواب الشافعي عن تمسكه بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي تقريره ان بيان
النبي صلعم لانتهاء حكم الكتاب ونسخ الكتاب بسنته ليس تبديلا من تلقاء نفسه كما زعم بل بوحي من الله سبحانه وتعالى
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالناسخ في الحقيقة هو الله ولكن بلسان نبيه صلعم اما
بوحي متلو او بغيره فيكون الاتي بالناسخ هو الله وبه خرج الجواب عن قوله نأت باسناد الاتيان
الى الله تعالى قوله والمراد بالخيرية جواب عن تمسكه بقوله نأت بخير تقريره ان المراد بالخيرية فيما يرجع
الى مصالح العباد ومرافقهم دون النظم لان كلام الله تعالى لا تفاضل في النظم بعضه على بعض بل الكل في كونه
كلام الله سواء وكذا المراد بالمثلية فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم فيكون المعنى نأت بخير منها او
مثلها في المصلحة والثواب وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا من الحكم الذي كان للاية المنسوخة ومثله فيما
يرجع الى مصالح العباد وجوابه انه قد يجوز النسخ الى الاشق يأتي بعده قال ويجوز النسخ بالاثقل والاخف
الى قوله الاجل اقول اتفق من يجوز النسخ على جواز النسخ ببدل اخف مثل نسخ تحريم الاكل بعد
النوم في ليالي رمضان بحله وكذا تحريم الجماع في ليالي رمضان بحله وكذا ببدل مساو مثل نسخ وجوب
التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولكن اختلفوا في جواز النسخ ببدل اثقل فالجمهور على جوازه
خلافا لبعض الشافعية وابن داود الظاهري حيث قالوا لا يجوز ذلك متمسكين بقوله تعالى نأت بخير
منها او مثلها وقد عرفت انه ليس المراد بالخيرية والمثلية في الايات نفسها اذ لا تفاضل فيها بل المراد بهما
ما يرجع الى مرافقنا ولا شك ان الاشق والاثقل ليس بخير للمكلف ولا مثل فلا يجوز النسخ به وبقوله تعالى
يريد الله ان يخفف عنكم وبقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الآيتان يدلان على
ارادة اليسر والتخفيف والنسخ ببدل اشق يدل على العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز
احتج الجمهور بان الحبس والايذاء باللسان في حد الزنا نسخ بالجلد في حق غير المحصن وبالرجم في حق
المحصن ونسخ اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء برمضان
وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال ونسخ
التخيير بين الصوم والفداء اول الاسلام لوجوب الصوم حتما ونسخ العفو والصفح عن الكفار بوجوب القتال

وكذا ذكر نسخ بالاشق والاثقل واشار بقوله والخيرية اما في العاجل او الآجل الى الجواب عن تمسكهم
بقوله نأت بخير منها تقريره ان الخيرية فيما يرجع الى مصالح العباد قد يكون في العاجل اي في الدنيا او
في الآجل وهو ثواب الآخرة فان الاجر على قدر التعب وافضل الاعمال احمزها واشقها على البدن فهو
وان كان اشق صورة فهو خير باعتبار ترتب الثواب الجزيل الدايم عليه ولا اتيان الآخرين لا يدلان
على اليسر والتخفيف في جميع الاشياء بل في صورة مخصوصة وهي فيما يرجع الى مصالحهم فانه تعالى اعلم
باحوالنا فتارة يختار لنا مصلحة الدنيا وتارة مصلحة الآخرة قال ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد
الى قوله لم ينكر عليهم رسول الله صلعم لذلك اقول يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد في حيوة النبي صلعم لا بعد موته وذلك
لان احتمال النسخ قايم في حيوته صلى الله عليه وسلم فلم يكن النص في حال البقاء موجبا اذ البقاء بالاستصحاب لما تقرر
ان الامر الوارد في حيوة النبي صلعم يقتضي الايجاب من غير تعرض لبقائه وانما البقاء بعد الثبوت
لعدم الدليل الرافع فيجوز نسخه بخبر الواحد اذ لا يلزم منه رفع القطعي بالظني فان البقاء بالاستصحاب
مع احتمال النسخ ينافي القطعية فهما متساويان في كونهما ظنيين فجاز نسخ احدهما بالآخر
وقد وقع ذلك والوقوع دليل الجواز الا ترى ان اهل قباء كانوا في الصلوة متوجهين الى القدس
فاخبرهم مخبر بان القبلة قد تحولت الى الكعبة فتحولوا في خلال الصلوة الى الكعبة بخبر الواحد
ولم ينكر عليهم رسول الله صلعم بل استحسن صنيعهم يدل على الوقوع المستلزم للجواز واما
بعد النبي صلعم فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد بل انما يثبت النسخ بالتواتر مستندا الى حال حيوة النبي صلعم لان
النصوص بعد موته عليه السلام بقيت قطعية لارتفاع احتمال النسخ بعده فلا يجوز النسخ الا بقطعي مثله مستندا
الى حال حيوته صلعم اذ لا نسخ الا في حال حيوته لا مقتضى بعده بل بظهور الناسخ يعلم ان النسخ كان ثابتا
في زمان جواز النسخ لان النسخ ثبت في زماننا فقط وفيما ذكره المصنف من تمسكه بقصة اهل قباء
بحث اما اولا فلان التوجه الى بيت المقدس لم يكن ثابتا بالكتاب فلا يصلح مثالا لنسخ الكتاب بخبر
الواحد واما ثانيا فلانه لا يلزم من جواز نسخ التوجه الى القدس بخبر الواحد جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد
مطلقا فان التوجه قابل للتحويل من جهة الى جهة اخرى لهذا حول من الكعبة الى القدس ثم منه اليها
لمن عينها الجهة للتاخي عنها ثم الى جهة التحري حالة الاشتباه ثم الى اي جهة توجه دابته في النفل
واما ثالثا فلجواز ان اهل قباء وجدوا قراين تدل على ذلك وهو حرص النبي صلعم الى القبلة بانه حين قال تعالى
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها وسواله التحويل اليها وذلك كان مشهورا فيما
بينهم وخبر الواحد مع القراين يفيد العلم على المختار فلا يلزم من جواز النسخ به في مثل هذه الصورة الجواز مطلقا
قال ووجوه اربعة نسخ الحكم الى قوله ونسخ نظم اقول لما فرغ من بيان الناسخ وتفصيله شرع في

اربعة المنسوخ

تفصيل المنسوخ وهو اما اسم للحكم المرتفع او اسم للدليل الذي انتفى حكمه به وهو وجوه اي انواع
الاول نسخ الحكم والتلاوة جميعا مثل صحف ابرهيم وموسى عم فانها كانت منزلة من عند الله يقرا
ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ثم نسخت اصلا لم يبق اثر منها
لا عملا ولا تلاوة وكان هذا النوع من النسخ هو نسخ التلاوة والحكم معا جايزا في القران بالانساء
وصرف القلوب عنه في حيوة النبي صلعم لا استثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله لو لا تقرر
النسخ بالانساء لخلا الاستثناء عن الفايدة وقال الحسن معناه الا ما شاء الله ان ينسخه فتنساه
وكذا قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها يدل على ذلك واما بعد وفاة النبي صلعم فلا يجوز ذلك خلافا لبعض
الروافض فانهم جوزوا ذلك وزعموا انه كانت في القران ايات في امامة علي كرم الله وجهه وفضل اهل
البيت فكتمها الصحابة فلم يبق باندراس زمانهم وهذا زعم باطل لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون اي يحفظه من الالحقة تبديل ولا تغيير وتحريف صيانة للشريعة الى قيام الساعة
كما هو المعهود من الله وهذا لانه لا يجوز ان يراد بقوله وانا له لحافظون حفظه عند الله تعالى فانه منزه
عن النسيان فتعين ان حفظه عند العباد فان ضياعه يحتمل نسيانا وقصدا كما فعله اهل الكتاب او بنسيان
ينعدم به الحفظ منا بموت العلماء وقد كان التبديل بالنسيان وغيره جايزا في حيوة النبي صلعم كما مر فعلم
ان المراد حفظه بعد وفاته صلعم قوله ونسخه دونه هذا اشارة الى النوع الثاني منه وهو نسخ
الحكم دون التلاوة وهو صحيح عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة حيث قالوا المقصود من النص حكمه
اذ الا ابتلاء يحصل به فيكون النص وسيلة الى الحكم فلا يبقى بدونه كما لا يبقى وجوب الطهارة بعد سقوط
الصلوة ولان النص حكمه والحكم بالنص فلا ينفكان وللجمهور المعقول والمنقول اما المنقول فهو ان
ايذاء الزواني باللسان كان ثابتا بقوله تعالى واللذان ياتيانها منكم فاذوهما وكذا امساكهن
وحبسهن في البيوت ثم نسخ حكم النصين بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتها وكذا الاعتداد بالحول
للمتوفى عنها زوجها كان ثابتا بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ بالاعتداد باربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة وكذا وصية
الوالدين والاقربين في سورة الكافرين ونحوها نسخا مع بقاء التلاوة ونظايره كثيرة واما
المعقول فهو ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بمعناه من الوجوب والحرمة
ونحوهما وقسم يتعلق بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز نسخ احدهما بدون
الاخر والذي يدل على كون ما يتعلق بنظمه من الاحكام مقصودة انزال المتشابه فانه لم يثبت به شيء من الاحكام
المتعلقة بمعناه بل ما يتعلق بنظمه فاذا حسن ابتداء الانزال به فالبقاء اولى ويحتمل ان يكون هذا معنى

١٩٢

١

قول المصنف وانما يتعلق بالجواز والاعجاز فيكون اشارة الى هذا الدليل ويجوز ان يكون جوابا عما قالوا
بان المقصود من النص حكمه فلا يبقى بدونه او جوابا عما يقال ما الفايدة في بقاء النظم بعد انتساخ
الحكم الذي هو المقصود منه وتقرير الجواب انا لا نسلم ان المقصود منحصر في الحكم لجواز ان يكون المقصود هو
الاحكام المتعلقة بالنظم ولا نسلم ان الفايدة منحصرة في الحكم حتى يبقى بدونه لجواز ان يكون الفايدة جواز
الصلوة والاعجاز وهما باقيان فيبقى النص لبقائهما قوله ونسخها دونه هذا اشارة الى القسم الثالث
منه وهو نسخ التلاوة دون الحكم على عكس النوع الثاني وهو ايضا جايز عند الجمهور خلافا لبعض
المعتزلة ايضا حيث قالوا ان الحكم يثبت بالنص فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى دونه ولان
التلاوة لا ينفك عن الحكم كالعلم لا ينفك عن العالم والمفهوم لا ينفك عن المنطوق وللجمهور ايضا المعقول
والمنقول اما المنقول فهو ان اية الرجم نسخت تلاوته وبقي حكمه لما روي عن عمر رضي الله عنه كان
مما يتلى لو لا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت في حاشية المصحف الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وقراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوته وبقي حكمه ومثل قراءة من قرا فاقطعوا ايمانهما
ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ثم هولاء الرواة الثقات
المرضيون لا يتهمون في روايتهم ولا يظن بهم انهم رووا افتراء من غير سماع فيحمل على انه كان مما يتلى
ثم نسخت تلاوته في حيوة النبي صلعم بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب هولاء الرواة ليبقى الحكم
فان خبر الواحد يوجب العمل وانما يشترط التواتر في حقنا ليثبت القطع واما في حق الصحابة
فسماعهم عن النبي صلعم يوجب القطع عندهم فلا يحتاجون الى التواتر والحكم يثبت بالوحي الخفي غير
المتلو ابتداء فلان يجوز بقاء الحكم بعد نسخ تلاوة الوحي الجلي اولى وقد ذكرنا ان الحكم المتعلق
بالنظم قد يكون مقصودا كالحكم المتعلق بالمعنى فجاز انفكاك احدهما عن الاخر وبه خرج الجواب عن شبهتهم
قال الرابع نسخ وصف الحكم الى قوله بل بهذا القيد اي القسم الرابع من اقسام المنسوخ نسخ الوصف
لا الذات مثل الزيادة على النص ولا بد من تحرير موضع الخلاف فنقول اتفق العلماء على ان الزيادة اذا
كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة صوم او زكوة على الصلوة لا يكون نسخا لانها لا يغيرها عن حالها
والذي نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الخمس نسخ فهو مبني على انها تزيل وجوب
المحافظة على الوسطى المامور بها بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى اذ السادسة
تخرجها عن كونها وسطى قيل هذا ليس بصحيح اذ كونها وسطى ليس بحكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا واختلفوا

في المزيادة الجزء المستقلة كزيادة جزء مثل زيادة ركعة مثلا على ركعتي الفجر او زيادة عشرين
في حد القذف وكزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا او زيادة شرط كزيادة شرط الايمان في الكفارة
فذهب الجمهور من اصحابنا ان مثل هذه الزيادة نسخ معنى وان كان زيادة صورة وقال الشافعي
ان زيادة الشرط او الوصف ليس بنسخ لانه بمنزلة تخصيص العام حتى جاز مثل الزيادة على النص بخبر الواحد
والقياس والتخصيص ليس بنسخ اذ لو كان نسخا لما جاز بالقياس وخبر الواحد وهذا بناء على اصله ان
المطلق عام ولهذا ظن اذ الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار عام يتناول المومنة والكافرة
فاخراج الكافرة منها بزيادة شرط الايمان يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان
من العام كاخراج الذمة من المشركين فهذا الدليل يختص في زيادة الشرط اشار الى الدليل
من جهته على ان زيادة الجزء ليس بنسخ ايضا وهو شامل للصورتين بقوله ولان الزيادة تقرر
المزيد عليه فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها عن كونها مستحقة
للاعتاق في الكفارة وزيادة النفي لا يخرج عن كونه مشروعا حدا بل يقرر انها صار بمنزلة من
ادعى على اخر الفا وخمسمائة فشهد له شاهد بالف وآخر بالف وخمسمائة فانه قبلت شهادتهما على
الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الاخر اوجب تقرير الالف باتفاقهما عليه لا رافعه
فلو كانت الزيادة ناسخة لما صحت الشهادة ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة حكم بابتداء
حكم اخر يضاده وهذا المعنى موجود في الزيادة المذكورة فيكون نسخا وذلك لان الاطلاق
مع التقييد يتضادان اذ الاطلاق عبارة عن عدم القيد وله حكم مخصوص وهو الخروج عن العهدة
باتيانه من غير قيد والتقييد عبارة عن وجود القيد وله حكم معلوم وهو عدم الخروج عن العهدة
بدون المقيد فاذا قيد المطلق فقد انتهى حكمه وثبت حكم المقيد لعدم امكان الجمع فكان التقييد نسخا
والذي يحقق كونه ناسخا ان المطلق اذا قيد صار المطلق بعضه لاشتمال المقيد عليه مع زيادة
القيد وليس للبعض فيما وجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم الكل فان ركعة
من الفجر بدون انضمام اخرى معها لا يكون فجرا ولا بعضه وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم
عجز فاطعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصوم كبعض العلة لا يوجب
شيئا من الحكم الثابت بها وبعض الوضوء لا يترتب عليه شيء من جواز الصلوة وبعض الحد لا
يتعلق شيء من احكامه من طهرة المحدود وخروج الامام عن العهدة وسقوط شهادته في حد
القذف بسبب ان جرورته يعني قد انتهى الحكم الاول الذي كان كافيا لا يقال الكلية او البعضية

الاحكام
ليست حكما شرعيا حتى يتبدل بالنسخ لانا نقول الكلية او البعضية لم يعرف الا بالشرع وقد ترتب عليهما
الشرعية فكانت شرعية وانما قيد بقوله فيما وجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل
الوصف بالتجزي ثبوتا حتى يكون للاداء ببعض الحق تاثير في الاسقاط بقدره ولم يجب اداء الباقي لكن
عليه الف فادى خمسمائة فانه معتبر وان مسئلتنا وهو ان الزيادة نسخ ونظيرها من حقوق
العباد اختلاف الشهود في قدر الثمن والاجرة بان شهد احد الشاهدين ببيع العبد او باجارة الدار
بالف والاخر بالف وخمسمائة حيث لا يقبل الشهادة لان الذي شهد بالالف وخمسمائة جعل الالف بعض
الثمن او الاجرة وقد صار كلا بشهادة الاخر وكان عقد البيع والاجارة بالف غيرها بالف وخمسمائة
وكانا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما النصاب في الحكم لانه ثبت شهادة واحد وهذا لان البيع
والاجارة لا يقبلان التجزي بان ينعقد ببعض الثمن او الاجرة في بعض المبيع او المستاجر فلم
ينعقد على الاقل بخلاف المستشهد به وهي المسئلة التي ذكرها الشافعي وهو بان يشهد احدهما بالف
والاخر بالف وخمسمائة في الدين فانها وزان مسئلتنا ونظيرها لان الدين يقبل التجزي فلا يكون الزيادة
رافعة بل يكون مقررة لما اتفقا عليه فيقبل شهادتهما على الاقل قوله واما التخصيص فبيان عدم
ارادة بعض ما يتناوله اللفظ هذا اشارة الى الجواب عما ذكره الشافعي من قوله بان التقييد
بمنزلة التخصيص تقرير الجواب انه يقال لا نسلم ان التقييد بمنزلة التخصيص بل بينهما فرق وهو ان
التخصيص بيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ العام فيبقى الباقي تحت النظم بعينه فان
العام اذا خص منه بعض الافراد بقي الحكم فيما وراءه بلفظ العام بعينه كلفظ المشركين اذا خص
منه اهل الذمة بقي الحكم في غيرهم ثابتا بلفظ المشركين فلم يكن التخصيص نسخا لان النسخ بيان انتهاء مدة
الحكم الثابت وبالتخصيص يتبين ان المخصوص لم يكن مرادا بالعام فلا يكون رفعا بعد الثبوت
بل منعا عن الدخول في حكم العام ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض وشرط
الناسخ ان يكون متاخرا فيكون تبديلا لا بيانا محضا بخلاف تقييد المطلق فانه اذا زيد قيد الايمان
على الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار خرجت الكافرة من الجملة ولم يكن المومنة ثابتا بعين ذلك
النص اذ المطلق لا دلالة له على المقيد بل يكون ثابتا بالمقيد فيكون زيادة القيد لاثبات الحكم بالمقيد
ابتداء بانتهاء حكم المطلق من غير دلالة المطلق عليه ولا معنى بالنسخ الا هذا واما دليل الخصوص
فهو لاخراج ما ثبت لولا التخصيص لا للرفع والاثبات ابتداء فلا مشابهة بين تخصيص العام وتقييد
المطلق على ان المطلق ليس بعام ولا يتصور التخصيص بدون العموم قال ولهذا لم يحمل [illegible] لانه نعت المنكر

اقول ولهذا اي ولاجل ان الزيادة نسخ عندنا فرّع علماؤنا على هذا الاصل مسائل منها انهم لم
يجعلوا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بل جعلوها واجبة لئلا يلزم نسخ اطلاق قوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القرآن بخبر الواحد وهو قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومنها انهم لم يجعلوا الطهارة
شرطا في الطواف كيلا يلزم الزيادة على الكتاب وهو قوله وليطوفوا بخبر الواحد وهو قوله عم الطواف
بالبيت صلوة ومنها انهم لم يجعلوا التغريب العام حدا زائدا على الجلد الثابت بقوله فاجلدوا
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وانما قيد بقوله حدا لانه يجوز
سياسة اذا راى الامام فيه مصلحة ومنها انهم لم يجعلوا صفة الايمان شرطا في رقبة كفارة اليمين والظهار
الثابتة بقوله فتحرير رقبة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة وقوله بخبر الواحد يرجع الى
ما سبق كما ذكرنا وقوله او بالقياس يتعلق بالصورة الاخيرة تقرير القياس ان الايمان شرط في كفارة
القتل فيشترط في سائر الكفارات لانها جنس واحد ومنها ان القليل من الماء الذي لا يكفي للوضوء و
الاغتسال لا يجب استعماله بل يتيمم ويجعل عجز الكافي كالمعدوم وهذا تفريع على ان البعض ليس له حكم
الكل فيما يرجع الى حقوق العباد وعلى ان بعض العلة لا يترتب عليه حكم وقال الشافعي رح لا يتيمم قبل
استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ذكره نكرة في موضع النفي فيكون شرط جواز التيمم
عدم مطلق الماء وصار كالعاري اذا وجد ما يستر بعض عورته او وجد ما يزيل به بعض النجاسة
الحقيقية فانه يجب عليه الاستعمال فكذا في الحكمي قلنا المراد بقوله تعالى ماء طهورا موصوفا بصفة
بصفة الطهورية اي مطهرا او محللا للصلوة باستعماله اذ لا يراد به الطهارة الحسية وكذا
الآية لبيان هذه الطهارة لا غير وكونه محللا مقدر بغسل جميع الاعضاء فانه هو العلة التامة
له وبعض العلة لا يثبت به شيء من الحكم كبعض النصاب وبعض الرقبة في الكفارة وبعض علة الربوا
فكذا بعض المطهر لا يكون له حكم بخلاف ستر العورة والنجاسة الحقيقية لان الواجب امر حسي وهو
ستر العورة الظاهرة وازالة النجاسة العينية فاعتبر الحسي بقدره وان لم يوجد حكمه وقد ثبت
له بعض الستر حسا ويزول به بعض النجاسة حقيقة بقدر الثوب والماء فيجب استعمالهما
بخلاف الحكمي فانه غير معقول فلا يتجزى وقال ابو حنيفة وابو يوسف القليل من المثلث وهو
ما ذهب ثلثاه بالطبخ وبقي ثلثه لا يحرم وان كان مسكرا وهو رواية عن محمد لان المحرم
في عين الخمر وهي التي من ماء العنب اذا غلا واشتد المسكر بالنص لقوله عم حرمت الخمر لعينها
والسكر من كل شراب وبالطبخ لم يبق خمرا فلا يحرم قليله لان شرب ما دون السكر يباشر بعض العلة

فلا يكون حكم العلة فلا يدخل تحت النص قال والذي يتصل به قوله الى الزلة مجازا اقول والذي يتصل
بالسنن افعال النبي صلعم لانها طريقته فيلحق بالسنن اذ السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وهذا الكلام يشير الى
ان افعال النبي صلعم ليس من نفس السنة بل هي ملحقة بها وليس كذلك فان السنة تطلق على قول النبي صلعم وعلى فعله
فيكون الافعال من السنن حقيقة والمراد من الافعال ههنا ما يقع عن قصد ليقتدى به لا ما يقع من غير قصد
كوقوعه في حالة النوم او السهو او هو من خصائصه او على سبيل الزلة مما لا يصح الاقتداء به ثم
المصنف قسم افعاله القصدية سوى الزلة الى اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متابعا لشمس الائمة
وفخر الاسلام والقاضي ابي زيد وسائر الاصوليين قسموها على ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا
بالواجب الفرض قيل هذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي لا يتصور في حقه صلعم لان الادلة منح
في حقه قطعية ويمكن ان ما ذكره المصنف على ان المراد منها تقسيم افعاله بالنسبة الينا ليقتدى به وحينئذ
يتحقق فيها الواجب المصطلح لثبوت بعض افعاله بالنسبة الينا بظني وانما بدا المصنف بالمباح وختم
بالفرض ترقيا من الادنى الى الاعلى كما هو المعتاد في البيان وانما ذكرته بالعكس تقديما للاقوى على الاضعف
للاهتمام به وهو ايضا وجه في البيان ودفعا ان في افعال النبي صلعم قسم اخر سوى ما ذكرنا من الافعال التي يصح
للاقتداء من الاقسام الاربعة وهي الزلة لكنه لم يذكر لان فعل الزلة ليس من هذا الباب اي من باب السنن في شيء
لان هذا الباب لبيان ما يصلح للاقتداء به لان السنة ما يطالب المرء باقامتها على الصفة التي اتى بها النبي صلعم
وما وقع بطريق الزلة لا يصلح الاقتداء به ولهذا لا بد من اقتران البيان على انه زلة والتنبيه عليه لئلا يقتدى
بها اما بيان انه زلة اما من جهة الفاعل كقول موسى عم حين وكز القبطي فقتله هذا من عمل الشيطان وانما
نسب فعله الى الشيطان وان كان الحربي مباح القتل اما لان موسى عم مستامنا فيهم ولا يباح للمستامن
فيهم قتل الحربي منهم او قتله قبل الاذن لقتله وهو لم يقصد قتله فكان زلة او من جهة الله تعالى كما قال الله في قصة
ادم عم وعصى ادم ربه فغوى والمراد ههنا الزلة لانه لم يقصد العصيان واذا لم يخل الزلة عن البيان
لم يشكل على احد انها لا يصلح للاقتداء والزلة اسم لفعل لم يقصده اصلا فلم يوجد في الزلة القصد
الى عينها وان وجد القصد الى اصل الفعل اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم
يوجد منه القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما
يعاتب وان لم يقصد المعصية لنوع تقصير منه بترك التثبت كما يعاتب من زل في الطين وقيل ليس معنى
الزلة في الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى غيره بل عن الافضل الى الفاضل وعن الاصوب الى الصواب
وكانوا يعاتبون لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين فالمعصية

عند الاطلاق اسم لما يقصده المباشر من فعل حرام فلا يكون الزلة معصية حقيقة وقد اطلق الشرع
المعصية على الزلة مجازا قال واختلفوا في سائر افعاله اي في قوله فائدة الاختصاص بدون
اقواله واختلفوا في سائر افعاله اي باقي افعاله بعد الزلة ما ليس بسهو كتسليمه على راس الركعتين
في الظهر سهوا في حديث ذي اليدين ولا طبع مثل الافعال التي لا يخلو عنها البشر في طبعه وجبلته
كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب والنوم وغير ذلك فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى
امته بلا خلاف ومحل الخلاف فعل لا يكون بيانا لمجمل الكتاب ولا يكون من خصائصه ويكون مطلقا لم
يعرف صفته فاختلف العلماء في مثل هذا الفعل في حق الامة فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يقوم
الدليل على الاتباع بصفة متبعة على تلك الصفة لان جهة الفعل اذا كانت مجهولة امتنع الاقتداء
اذ الاقتداء هو المتابعة ولا يحصل المتابعة الا بالاتيان على تلك الصفة فاذا خالفه في الوصف
لم يكن مقتديا به فانه اذا فعله نفلا ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة
فاذا اشكل صفة الفعل وجب التوقف حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه ما لم يقم
دليل على المنع من الاتباع لان النبي صلعم قدوة للامة في الاقوال والافعال فيكون الاصل هو الاتباع
قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم وقال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقال فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي فعله وطريقته فهذه النصوص يوجب المتابعة مطلقا وقال الكرخي ان علم صفة فعله يتبعه
بتلك الصفة وان لم يعلم يعتقد الاباحة في حق النبي صلعم لان الاباحة في فعله ثابتة بيقين وما هو
المستيقن في حقه ولا يثبت الزيادة على الاباحة وهو صفة الوجوب او الندب في حقه الا بدليل فلا يكون
لنا اتباعه الا بدليل ايضا لان فعل النبي صلعم قد يجوز ان يكون مخصوصا به كصوم الوصال وصلاة التهجد
وقد يكون غير مخصوص به فوقع الشك في الاتباع لذلك الاحتمال فوجب التوقف الى قيام الدليل والصحيح المختار
عند فخر الاسلام وشمس الائمة ما قاله الامام ابو بكر الرازي الجصاص ان ما علمنا من افعال النبي صلعم واقعا
على جهة اي صفة من كونها واجبة او مندوبة او مباحة علينا اتباعه والاقتداء على تلك الصفة وما لم نعلم
من افعاله على اي صفة فعلها فلنا متابعته على ادنى منازل افعاله وهي الاباحة لان الاتباع والاقتداء برسول الله
صلعم هو الاصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذه دليل على ان التاسي والاقتداء به في جميع افعاله
واقواله لانه بعث للاقتداء به حتى يقوم الدليل على منع الاقتداء وهو ما يوجب اختصاصه به لانه نادر فالمطلق
من افعاله يلحق بالاصل دون النادر فانه لا يثبت الا بدليل الا ترى ان الله نص على تخصيص النكاح بالنبي صلعم
فيما كان مخصوصا به كقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لئلا يتوهم الاقتداء فلا بد من البيان ولولا تلك

مطلق فعل النبي صلعم دليلا للامة على الاقدام على مثل فعله والاقتداء به لم يكن لقوله خالصة
لك فائدة لثبوت الاختصاص بالنبي صلعم بدون قوله خالصة لك فالحاصل ان الاصل عند الكرخي
الاختصاص به وعدم الاقتداء والاشتراك والاقتداء بعارض بيان انه صالح له والاصل عند الجصاص
هو الاتباع والخصوصية بعارض بيان انه مخصوص به قال ومما يتصل بالسنن اي فعله
بهذه الصفة اقوال لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي صلعم وفي
بيان طريقه في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام لغيره من الاجتهاد والالهام وحاصله
ان الوحي ظاهر وباطن والظاهر ثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ فانه
قاطعة في القران من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلعم
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وهذا
يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال الله تعالى
بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما نال
بالراي والاجتهاد واختلف العلماء في ذلك بعد اتفاقهم على جواز اجتهاده فيما يتعلق بامر الحروب
والمعاملات فقال بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين الاجتهاد ليس من حظه وانما حظه
الوحي الظاهر لا غير وانما الراي والاجتهاد لغيره من الامة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم بالاجتهاد ليس بوحي فلا يصدر عنه ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء ويجوز
المخالفة فيه ولا خلاف في انه لا يجوز مخالفة النبي صلعم فيما يثبت من الاحكام ولانه صلعم نصب لنصب الشرع
ابتداء من جهة الله تعالى فان الشرع حقه فاليه نصبه وذكر بالاجتهاد الراي لا يتاتى له الخطاء لا يصلح
لذلك فانه ليس من جهة من اليه نصب الشرع ابتداء بخلاف امور الحرب والمعاملات فان ذلك حقوق العباد
المطلوب منه دفع الضرر او جر النفع لانتظام المصالح فيجوز فيه الراي ولان المصير الى الراي المحتمل
للخطاء عند الضرورة للعجز عن دليل حتى لم يجز مع وجود النص ولا ضرورة في حق النبي صلعم لوجود الوحي
في حقه فيستغني عن الاجتهاد ولان اشتغاله بالراي يوهم التسفير اذ فيه زعم انه يضع الشرع من
تلقاء نفسه وقال الجمهور له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا وهو قول ابي يوسف ومالك
والشافعي وعامة المحدثين لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار لاولي الابصار
والنبي صلعم احق بهذا لكونه اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة فكان ادخل في هذا الخطاب وقوله تعالى
ففهمناها سليمان اي الحكومة لكونها مدلولا عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وكان ذلك بطريق

المراد به

الاجتهاد دون الوحي لان ما كان بالوحي فداود وسليمان منه سوا فلما خص سليمان بالفهم علم انه
الفهم بالراي ولانه لو كان قضا داود بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح عليه علم
انه كان بالراي وقيل لما اجتهد وكان اجتهاد سليمان اشبه بالصواب رجع داود الى اجتهاده قبل
الحكم باجتهاده نقضه اذ لا يجوز نقض حكم الاجتهاد بعد اتصال القضا به باجتهاد مثله وقد حكم داود
بالراي بين الخصمين اذ تسوروا المحراب حيث قال لقد ظلمك بسوال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس
الظاهر ويلزم من جواز العمل بالاجتهاد في حق ساير الانبيا عليهم جواز العمل في حق النبي صلعم واستدل
ابو يوسف بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه الاستدلال به كما قرره ابو علي الفارسي
ان الاراة اما ان تكون من الراي الذي هو الاجتهاد او من الروية بمعنى الابصار او بمعنى العلم لا جايز ان تكون
من الروية بمعنى الابصار ولان المراد بما اراك الله هو الاحكام واراة العين في الاحكام لا تتصور لان
الاحكام غير مبصرة ولا جايز ان تكون من الروية بمعنى العلم لانه حينيذ يكون الاراة معناه الاعلام
وهو متعد الى ثلثة مفاعيل فيجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع
الى الموصول وهو في حكم الملفوظ فتعين ان يكون من الراي فالمعنى بما جعل الله لك رايا واجبا بان معناه
الاعلام وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير ويجوز حذف المفعولين في باب علم واستدلوا ايضا بقوله
تعالى وشاورهم في الامر امر بالمشاورة وذلك انما يكون في حكم غير منصوص بل مجتهد فيه غير منصوص عليه
لان المنصوص عليه متعين للصواب لا يحتاج الى المشاورة وبقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم
لم عاتبه عليه كذلك ولو كان بالوحي لما تعاتب عليه وبقوله صلعم في حجة الوداع حين امرهم بالتمتع وبقي
على احرامه لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي لو كان سوق الهدي بالوحي لما استقام
قوله سقت الهدي قوله والصحيح عندنا المختار عند اكثر اصحابنا ان النبي صم مامور بانتظار الوحي
ثم العمل بالراي عند انقضاء مدة الانتظار لان النبي صلعم معصوم عن القرار على الخطا فاذا اقره
الله تعالى عليه كذلك دل على انه حق فكان حجة قاطعة كالثابت بالوحي فلا يجوز مخالفته في ذكر بخلاف
غيره من المجتهدين فانه غير معصوم عن القرار على الخطا فيجوز مخالفته وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة
في حق النبي صم دون غيره وانما امر بانتظار الوحي لانه ملزم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وعاتب
الوله علم خلوه عن الوحي فالمصير الى الراي للضرورة فوجب انتظار الوحي الذي هو الاصل فاذا لم
يوح اليه بعد انقضاء مدة الانتظار كان ذلك دلالة على الاذن بالاجتهاد كالمتيمم لا يجوز ان يعجل
بالتيمم في موضع يغلب على ظنه وجود الما الا بعد الطلب وقطع الرجا عن الوجدان فكان انتظار الوحي

١٩٦

في حقه صلعم مثل طلب النص النازل الذي اخفي في حق غيره من المجتهدين ولان اجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطا وان كان يحتمله ابتدا والوحي الظاهر لا يحتمل الخطا اصلا ولا بقا فلا يصار الى
الاجتهاد الا بعد اليأس عن الوحي الظاهر ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل
بفوت الغرض في الحادثة كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدر بفوت الكفو واما تمسكهم بقوله وما ينطق عن الهوى
فضعيف فانه نازل في ساير القران رد الزعم الكفار القايلين بانه افترا من عنده فكان معناه
اي ما ينطق به قرانا فهو وحي لا عن هوى وليس معناه ان جميع ما ينطق به كذلك ولئن سلم
اعتبار عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي فيكون نطقا عن وحي لا عن هوى
ولما جاز الاجتهاد في امور الجهاد الذي هو محض حق الله تعالى لاعلا كلمته فلان يجوز في غيره من
الاحكام اولى لعدم الفارق قال ومما يتصل بسنته بيان شرايع من قبله قيل لا يلزمنا
الى قوله وتحريمهم بين اقوال ومما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله لانه لما صارت شريعة له
بتقريره كانت من بعض سنته وانما اخرت للاختلاف في كونها شريعة له اولا فقال بعض اصحابنا
وبعض الشافعية واكثر المتكلمين ان شرايع من قبلنا لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا اي طريقا واضحا يسلكون فيها فهذا يقتضي كون كل نبي داعيا لامته الى شريعة المختصة به
واعتبارا بالشرايع الماضية فان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا بدليل وذلك لان بعث الانبيا عليهم للبيان
ما بالناس حاجة اليه من الحوايج في الازمان لاختلاف المصالح باختلاف الزمان والمكان فاذا لم يبعث بشريعة
رسول بعث اخر بشريعة سابقة لم يكن في بعثه فايدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل الا ترى ان
في الشرايع الماضية بعضها مع بعض كانت مختلفة مختصة بمكان دون مكان اخر وزمان فان مثل شعيب عم كانت
شريعته مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه لم كانت مختصة ببني اسرائيل لم يكن احدهما تابعا
لشريعة الاخر وقال بعضهم شرايع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ شريعتنا لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده امر النبي علم بالاقتدا بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع فيجب عليه اتباع شرعهم فقوله تعالى مصدقا
لما بين يديه والصحيح عند الجمهور من اصحابنا وعامة الشافعية وطايفة من المتكلمين ان شرايع من قبلنا يلزمنا
كالنوازل الثاني لكن بشرط زايد وهو انما يلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار على انه يصير شريعة لنا لا بما انه بقي شريعة من قبلنا
لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى الارث وهو يصير ملكا للوارث ومخصوصا به ولم يبق
ملكا للوارث فيعمل به لنبينا ومضاف اليه ولقوله صلعم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولقوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى فاولئك هم الظالمون وفي اية اخرى فاولئك هم الفاسقون ووجه

التمسك ان الله تعالى سمى من لم يحكم بما انزل الله على نبينا عليه السلام كافرا وظالما وفاسقا في الايات المذكورة ومعلوم ان اهل الكتاب
ما كانوا يمتنعون عن العمل والحكم بما في التورية والانجيل وانما يمتنعون عن العمل به على انه شريعة لرسولنا فدل
على انه لم يعتقد على انها صارت شريعة لنا فهو كالسماه الله تعالى كافرا وظالما وفاسقا وفي هذا ايضا دليل على ان شريعة
من قبلنا صارت شريعة لنا اذا اقتص الله ورسوله واحتج محمد على جواز القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله
تعالى في قصة صالح عليه السلام ونبئهم ان الماء قسمة بينهم والمهاياة مقاسمة المنافع بان يكون الدار او النهر مشتركا بين
اثنين فيسكن هذا شهرا او يستقي ارضه شهرا والاخر شهرا اخر فاستدل بالاية على جواز مثل هذه القسمة
فلو لم يصر شرايع من قبلنا شريعة لنا لما جاز استدلاله واستدل ابو يوسف رحمه الله على جريان القصاص بين الذكر
والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فثبت ان المذهب عنده هذا بدليل استدلال كبار علمائنا — اي في التورية ح
بشرايع من قبلنا وكذا استدلال انه عليه السلام رجم اليهوديين بحكم التورية على وجوب الرجم على اهل الكتاب
ولم يشترط الايمان لاحصان الرجم لانه صار شريعة لنبينا بتقريره وقوله انا احق باحياء سنة اماتوها فدل
على ان فتوى ابي حنيفة في ذلك وبحن لا ننكر فعل النبي عليه السلام الا انا نقول نسخ ذلك بشرط الايمان للاحصان الموجب للرجم
اذ الزيادة نسخ عندنا كما مر وانما شرطنا في صيرورة شرايع من قبلنا شريعة لنا ان يقص الله تعالى علينا او رسوله من غير انكار
لانه لم يبق الاعتماد في نقلهم كتبهم فيجوز ان يكون ذكر من جملة ما حرفوا او لانهم يتهمون في ذكرهم لظهور حسدهم وعداوتهم
لشريعتنا فيحتمل انهم يعلمون شيئا لم يثبت عندهم او يزيدون وينقصون فيما ثبت فلا بد من الثبوت لنا بطريق لا
يحتمل الكذب وهو اخبار الله تعالى او رسوله ولا يعتبر نقل من اسلم منهم لانه يلقن ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم
فلا يعتبر به قال وما يتصل بخبر بالسنة الى قوله ولا مزية لذكر اقوال وما يتصل بذكر ختم السنة متابعة — مبحث تقليد الصحابي
الصحابة لانه لما كانت شبهة السماع من النبي عليه السلام ثابتة في قول الصحابي ابتدائه يلحق بالسنة اذ الشبهة تعمل عمل الحقيقة
في الرتبة اتفق العلماء ان قول الصحابي ليس بحجة على صحابي اخر واختلفوا في كونه حجة على من بعدهم من المجتهدين
فقال الكرخي وجماعة من اصحابنا يجب تقليده فيما لا يدرك بالقياس مثل تقدير اقل الحيض والطهر وغيرها من المقادير
لان المجازفة في القول لا يظن به ولا بد له من دليل ولا مدخل للراي فيه اذ الغرض انه لا يدرك بالراي فتعين السماع من
النبي عليه السلام فيحمل عليه واما فيما يدرك بالقياس لا يجب تقليده لانه اذا كان مما يدرك بالقياس لم يتعين الحمل على السماع
وكان القول بالراي والاجتهاد مشهورا في الصحابة فالظاهر انه يتكلم بالاجتهاد وفي الاجتهاد هم كساير
المجتهدين لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب فاحتمال الخطأ ثابت في اجتهادهم لكونهم
غير معصومين عن الخطأ وعن الستر عليه كساير المجتهدين مع ثبوت مخالفة بعضهم بعضا فيكون قولهم مترددا بين الصواب
والخطأ فلا يجب تقليدهم لاستواء الرائيين اي راي الصحابي وراي غيره من المجتهدين في الاحتمال اي في احتمال الخطأ وكذا

١٩٦

منها وقال الشافعي في القول الجديد لا يقلد احد منهم اصلا اي سواء كان مما يدرك بالقياس
او لا يدرك لا وجوبا ولا جوازا وكان يتقلد في القديم بتقليدهم وجوز بعض اصحابه
التقليد من غير وجوب استدل الشافعي بما استدل به الكرخي وبانه لو كان قول الصحابي
حجة لدعا الناس الى رايه كدعائه الى قول النبي عليه السلام وروي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى شريح
ان اقض بكتاب الله ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم برايك ولم يقل برايي وقال ابو سعيد البردعي
ان تقليد الصحابي واجب يترك به القياس وهو المختار عند جمهور اصحابنا قال ودل على
هذا اي على وجوب تقليدهم ادركنا مشايخنا ولهذا قالوا بفرضية المضمضة في غسل الجنابة
وبعدم انتقاض الطهارة في الخارج النجس من غير السبيلين ما لم يسل ويتجاوز الى موضع
يلحقه حكم التطهير وتركوا القياس فيهما اي في الصورتين المذكورتين بقول ابن عباس فان
القياس يقتضي عدم فرضية المضمضة في غسل الجنابة كما هو مذهب الشافعي وعلى القياس على
الوضوء والانتقاض بمجرد الظهور وانه لم يسل كما قال به زفر رحمه الله بالقياس على السبيلين
وكذا قالوا بان الاغماء القليل وهو الاغماء ما دون ست صلوات لا يمنع القضاء بقول
عمار والقياس انه لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كامل لتحقق العجز فاشبه
الجنون وكذا تركوا جواز الاقرار للوارث بقول ابن عمر رضي الله عنه والقياس يقتضي صحة الاقرار
للوارث لانه اظهار حق ثابت ترجح جانب الصدق فيه فصار كالاقرار لاجنبي وبوارث
اخر وبوديعة مستهلكة للوارث فهذا دليل على انهم قالوا بوجوب التقليد هذا تقرير
ما في الكتاب وفيه بحث اذ لا نسلم انهم قالوا بفرضية المضمضة في الجنابة بقول ابن عباس وتركوا
القياس به بل الحديث وهو قوله عليه السلام انها فرضان في الجنابة وسنتان في الوضوء وكذا
لا نسلم انهم تركوا القياس بقول ابن عباس في عدم انتقاض الطهارة ما لم يسل بل بقوله
عليه السلام الوضوء من دم سائل وكذا لا نسلم تركوا جواز اقرار المريض الذي هو القياس بقول
ابن عمر بل بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ولا اقرار له بدين والاحاديث الثلثة مذكورة في
الهداية واستدل المصنف لما هو المختار وهو قول ابي سعيد البردعي بوجهين احدهما ان
احتمال السماع راجح في قول الصحابي لان الغالب من حاله ان يفتي بما سمع وانما يفتي بالراي
لضرورة فقد المسموع بعد المشاورة مع الاقران واستكشاف الخبر منهم ولا شك ان ما فيه
احتمال السماع من حضرة الرسالة مقدم على محض الراي وذكر الاحتمال هو الراجح لانه اكثر الحاله

مسموع فيلحق النادر بالغالب لا يقال لو كان مسموعا لاسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ
واجب وكتمان ما ثبت عن النبي عليه السلام حرام وسكوته عن الاسناد دليل على انه بنى الحكم على
رائه لانا نقول قد ظهر من عادتهم السكوت عن الاسناد عند الفتوى مع وجود الخبر
ماره وميزة الاسناد وليس هذا من الكتمان الواجب عليه عند السؤال بيان الحكم دون
مستنده الا اذا سئل عن ذلك فيجب حينئذ عليه الاسناد ولا يقال يلزم من هذا التقدير شبهة
السماع على القياس وقد قدمتم القياس على حقيقة السماع في نحو حديث المصراة وهذا تناقض
ظاهر لانا نقول ليس كذلك لان المراد بالصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم وراوي حديث
المصراة غير الفقهاء منهم فاندفع التناقض ولئن سلمنا ان المراد الكل فلا تناقض ايضا
لان القياس انما يقدم على خبر هولاء بشرط كون الراوي غير فقيه وبشرط انسداد باب الراي
بالكلية كما مر في حديث المصراة الوجه الثاني ان قول الصحابي وان كان صادرا عن الراي ولم يكن
محمولا على السماع كما في الوجه الاول ولكن رايهم اقوى واصوب لفضل اصابتهم في نفس الراي
لانهم شاهدوا موارد النصوص واحوال التنزيل وعرفوا اسباب النزول وفيمن نزل وشاهدوا
والنبي عليه السلام في بيان الحوادث ونالوا من بركة صحبته وكانوا من خير القرون ولهم زيادة حرص
في بذل المجهود كنيل الحق والتفحص وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتامل
فيما لا نقف نحن على عامة اسبابه ففقه المعاني فيترجح رايهم على راي غيرهم وبه يتبين ان
احتمال الخطا في رايهم اقل وعند تعارض الرايين يوخذ بالترجيح   ولئن لم يدع المجتهد
رايه اشارة الى الجواب عما يقال ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه لاستواء الراسخ في الاجتهاد
كما هو الحكم في غير الصحابة من المجتهدين وقال ابو يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رايه
لراي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال ووجه
طريق الاجتهاد وتقرير الجواب اولا بالمنع بان يقال لا نسلم انه لا يجوز للمجتهد تقليد من هو
افضل منه فانه قال ابو حنيفة اذا علم المجتهد ان مخالفه في الراي اعلم بطريق الاجتهاد وانه
مقدم عليه في العلم وان لم يكن من الصحابة فانه يدع رايه لراي من هو اعلم منه كالعامي يدع رايه
لراي المجتهدين وعلى تقدير التسليم لما ذكرنا انما يستقيم ذلك في المجتهدين من غير الصحابة لوجود
المساواة بينهما في معرفة الاجتهاد ولكن هذه المساواة لم يوجد بين المجتهد الصحابي وغيره
من المجتهدين لما ذكرنا ان من التفاوت بينهما في الحال لا يخفى فانهم شاهدوا اسباب التنزيل

سمعوا من الوحي وانما وصل اليهم الى غيرهم بخبرهم وليس الخبر كالعيان على ان النبي عليه السلام
قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يوجد مثل هذا في حق غيرهم   ولا يلزم تاويل
الصحابي جواب عما يقال ان تاويل الصحابي غير مقدم على تاويل غيره مع وجود اسباب الترجيح
لتاويله فلذلك لم يعتبر الترجيح المذكور في تاويله وكذا لم يعتبر في اجتهاده وتقرير الجواب
بالفرق بين التاويل في النص والاجتهاد ان التاويل انما يكون بالتامل في وجوه اللغة ومعاني
الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان واما الاجتهاد فانما يكون بالتامل في النصوص
التي هي اصل في احكام الشرع باستنباط المعاني المؤثرة وذلك يختلف باختلاف احوال المستنبطين
ولاجله ظهرت لهم المزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ولقائل ان يقول
لا نسلم انه لا مزية لهم في معرفة وجوه اللغة ومعاني الكلام على غيرهم فان القران نزل بحسب
تفاهمهم فهم اعرف بوجوه استعمال الكلام من غيرهم فيكون تاويلهم ارجح من تاويل غيرهم قال
وقد اختلف عمل اصحابنا الى قوله عند بعض مشايخنا دون البعض اقول   قد اختلف عمل
اصحابنا المتقدمين كابي حنيفة وصاحبيه في هذا الباب في تقليد الصحابة فقد روي عن ابن عمر انه شرط
قدر راس المال بتسميته فيما اذا كان راس المال مشارا كما هو مذهب ابي حنيفة وخالفه صاحباه للراي
وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف من العبارة والاعلام يصح بالعبارة والتسمية بالاجماع
فبالاشارة اولى فعملا بالقياس ولم يقلدا ابن عمر في ذلك وروي عن علي رضي الله عنه انه ضمن الاجير
المشترك وهو الذي لم يستحق الاجر الا بالعمل كالخياط والقصار اذا ضاع ما في يده بسبب يمكن
الاحتراز عنه وهو قول صاحبيه وخالفه ابو حنيفة لما روي عن علي رضي الله عنه قال ابو حنيفة بالراي فقال
انه امين فلا يضمن اذا لم يتعد كاجير الوحد والمودع ولم يقلد عليا رضي الله عنه في ذلك بل اخذ بالقياس
وروي عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل لا يطلق ثلاثا للسنة بل واحدة وهو قول محمد وخالفه
ابو حنيفة وابو يوسف فيما روي عنهما بالقياس فانهما قالا الحامل يطلق ثلاثا للسنة قياسا على الايسة
والصغيرة لان الحيض في حق الحامل غير مرجو الى زمان الوضع كما في حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز
ان يقام الشهر في حقها مقام الطهر في كونه زمان تجدد الرغبة بخلاف ممتدة الطهر لرجاء الحيض
في حقها ساعة فساعة فعملا بالقياس ولم يقلدا جابرا وابن مسعود رضي الله عنهما وقد اتفق
عملهم فلا خلاف بينهم ان قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير الشرعية التي لا تعرف
بالراي فانهم قدروا اقل المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وقدروا اقل الحيض بثلثة ايام

واكثره بعشرة ايام متمسكا بقول انس رضي الله عنه وقدروا اكثر النفاس باربعين يوما بقول
عثمان بن العاص الثقفي واخذوا بقول عائشة في تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين فانها قالت
لا يبقى الولد في البطن اكثر من سنتين ولو بقدر ظل مغزل والمراد بالمقادير التي لا تثبت بالراي
ما يثبت لحق الله تعالى ابتداء من غير تردد بين القليل والكثير كمقادير اعداد الركعات في
الصلوات ومقادير الحدود ومقادير النصب في الزكوات فاما ما يتردد بين القليل والكثير
او يكون له اصل في الشرع يقاس عليه فيجوز اثباته بالراي كما قدر ابو حنيفة مدة البلوغ بالسن
ثماني عشرة او تسع عشرة سنة لكونه من باب الفرق بين القليل والكثير فانا نعلم ان ابن عشر
ليس ببالغ وان ابن عشرين بالغ والتردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الراي في ازالة التردد
كمعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فان للراي مدخلا في معرفة ذلك على الوجه الذي قلنا ولذلك
قدر ابو حنيفة مدة منع المال من السفيه بخمس وعشرين سنة فانه تعالى قال فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم فقال ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فاحتجنا الى معرفة الكبر على
وجه معه نوع من الرشد وذلك مما يعرف بالراي فقدر ابو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لتوهم
صيرورته جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فتيقنا له بصفة الكبر وكذلك قدر
ابو يوسف ومحمد مدة يمكن الصلاة من نفاس الولد باربعين يوما فانه يتمكن من نفسه بساعة او ساعتين
بعد الولادة ولا يتمكن سنة او اكثر فوقع التردد بين القليل والكثير فاعتبر الراي فيه بالبناء على
اكثر مدة النفاس فاما حكم طهارة البئر بالنزح بعشرين دلوا بموت مثل فارة فقد عرفناه
اما باثار الصحابة او هو من باب الفرق بين القليل والكثير كما ذكرنا ولذلك تقدير الغدير العظيم
بعشرة اذرع من باب الفرق بين القليل والكثير اذ القليل حسا يتنجس بالاجماع والكثير لا يتنجس
بالاجماع فوقع التردد بينهما فعرف بالراي في عدم خلوص النجاسة الى الجانب الآخر بالتقدير الذي ذكرنا
قال وهذا الاختلاف في الاخر اقول وهذا اشارة الى تحرير موضع الخلاف وحاصله ان
تقليد الصحابي واجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين اذ درجته حينئذ درجة الاجماع السكوتي اذا
كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء واشتهرت فسكتوا ولم يخالفوه ولا يجب تقليده اجماعا فيما ثبت الخلاف
بينهم واختلف في غيرهما وهو مما لا يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم ثم انهم اذا اختلفوا في شيء كان الحق لا يعدو
ان لا يتجاوز عن اقاويلهم بل الحق في اقاويلهم بان يكون واحد منها حقا وما سوى اقاويلهم باطلا لا يسقط بعض
اقاويلهم ببعض آخر باعتبار التعارض كما يسقط الكتاب والسنة بالتعارض لانهم لما اختلفوا في شيء ولم

بحر الحاجة منهم بالحديث المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم سقط احتمال السماع من النبي عليه السلام اذ لو كان متمسك
بعضهم الحديث المرفوع لاظهره وانقاد الباقون له وارتفع الخلاف ولما استمر الخلاف تعين ان
يكون متمسكهم الاجتهاد بالراي دون السماع فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك لا
يوجب السقوط بالتعارض بل يعمل المجتهد بما يغلب على ظنه صحته بالترجيح فاذا تعذر الترجيح
يعمل المجتهد باي منها شاء على ان الصواب واحد منها لا غيرهم لا يجوز العمل بالباقي من بعد الا بالدليل
فوقه على ما مر في باب المعارضة قال واما التابعي الى آخره اقول واما التابعي فكذا اعلم
ان التابعي وهو الذي صحب من صحب النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يبلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة ولم يزاحمهم في الفتوى
لا يجوز تقليده بالاتفاق وكان مساويا لساير اهل الفتوى من الامة وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة
كشريح ومسروق فاختلف في جواز تقليده فقال بعض مشايخنا لا يصح تقليده لانه دون الصحابي لعدم
احتمال السماع في حقه ولعدم مشاهدة احوال التنزيل ولعدم ثبوت ترجيحه بصحبة النبي عليه السلام فانعدم في
حقه اسباب الترجيح الموجودة في حق الصحابي فلا يلزم من جواز تقليد الصحابي جواز تقليده وقال
بعضهم جاز تقليده لانه لما ادرك عصر الصحابة وزاحمهم في الفتوى وسلموا له اجتهاده وصار كواحد منهم
لعدم انكارهم عليه فانه روي ان انس بن مالك كان يقول اذا سئل عن مسئلة سلوا مولانا الحسن
وقد صح ان عليا تحاكم الى شريح في درع له عرفها في يد يهودي فانكر اليهودي فطلب شاهدين على دعواه
فشهد له قنبر مولاه والحسن ابنه فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لكن اما شهادة ابنك
احرها لك وكان من مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وخالفه شريح في ذلك ولم
ينكر عليه علي رضي الله عنه وسلم الدرع الى اليهودي ثم نقل ان اليهودي قال سبحان الله امير المؤمنين
مشى الى القاضي الذي ولاه فقضى عليه لمن هو مخالف لدينه فرضي به فدل على صحة دينهم واعترف
بان الدرع له وقال صدقت يا امير المؤمنين ضرورة ثم اسلم على يده فقال له علي رضي الله عنه هذا الدرع
لك ووهب الفرس ايضا وجاد اسلامه وكان معه حتى قتل يوم صفين وخالف مسروق ابن عباس
في النذر بذبح الولد فانه روي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فافتى ان يجب عليه ذبح مائة من
الابل اذ هي ديته وافتى مسروق بوجوب ذبح شاة فبلغت الى ابن عباس فتواه فرجع اليها وقال
رايي مثل راي مسروق والقولان في روايتان عن ابي حنيفة فانه روي انه قال هم رجال اجتهدوا ونحن
رجال نجتهد وهو ظاهر المذهب وقال اما جاءنا من الصحابي فعلى الراس والعين وما جاء من التابعي زاحمناه
وفي النوادر بعد عنه انه قال من كان ايمة التابعين وافتى في زمن الصحابة وزاحمهم في الفتوى فانا نقلدهم لانهم
لما سوغوا له الاجتهاد وسلموا لهم فتواه صار مثلهم والله اعلم

باب الاجماع قال عامة العلماء لقوله عم لا تجتمع

امتي على الضلالة اقول لما فرغ من بيان الاصل الثاني من اصول الشرع وهو السنة شرع
في بيان الاصل الثالث وهو الاجماع وقدمه على القياس لكونه اصلا بالنسبة اليه فانه قد يستنبط
منه ثم الاجماع لغة له معنيان احدها العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال اجمعت على كذا
اي عزمت عليه قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه قيل فعلى هذا اذا لم يبق من اهل الاجماع
الا واحد اطلق على عزيمته الاجماع وثانيهما الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه
فعلى هذا لا يسمى قول الواحد اجماعا بل اتفاق كل طائفة على امر يسمى اجماعا في اللغة والاجماع في اي اتفاق
اصطلاح اهل الاصول هو اتفاق جميع اهل الحل والعقد اي اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في كل عصر على حكم شرعي قيد بعض العلماء الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم لم يقيد بل قال على امر حتى
تعم الحكم الشرعي وغيره قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة قطعية موجبة للعلم كرامة لهذه
الامة خاصة شرعا ولهذا لم يكن حجة في ساير الامم وقال النظام والقاساني من المعتزلة والخوارج
واكثر الروافض ليس بحجة اصلا هكذا في عامة الكتب نقل صاحب المنار في الشرح ان النظام
والقاساني قالا انه حجة لكنه غير موجبة للعلم بل هو حجة للعمل قالوا لان كل واحد منهم اعتمد ما
لا يوجب واذا كان قول كل واحد منهم على الانفراد لا يوجب العلم لكونه غير معصوم فكذا عند الاجتماع العلم
لان ما لا يوجب العلم اذا انضم بما لا يوجبه لا يصير موجبا للعلم واتفق الكل بان الاجماع ليس بحجة
مما يتوقف حجية الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لعامة العلماء الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول اي يخالفه ولا يطيعه من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة
ووجه التمسك به انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان
مشاقة الرسول وحدها يستوجب الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لم يكن في ضمه
الى مشاقة الرسول فائدة لانه لا يحسن الجمع بين المحرم والمباح في التوعد فكان الكلام حينئذ ركيكا
كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز فدل ان كل واحد من المشاقة والاتباع حراما فاذا كان اتباع
غير سبيل المؤمنين حراما يكون اتباع سبيلهم واجبا فيكون اتباع الاجماع واجبا واليه اشار المصنف
بقوله جعل مخالفتهم احد شطري النار ولكن في عبارته تساهل لانه يقتضي ان مخالفتهم ليس بمستقل لاستيجاب
النار بل هو احد شطريه وهو ليس كذلك بل كل واحد من المشاقة والمخالفة سبب مستقل لاستيجاب النار

استيجاب صح

وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه التمسك
به انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان لفظة الخير بمعنى التفضيل فيدل على النهاية
في الخيرية وهي توجب الحقية فيما اجمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لعدم الواسطة
قال الله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم ولانه تعالى
وصفهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك معروفا
واذا نهوا عن الشيء يكون منكرا فيكون اجماعهم حجة اذ لو اجتمعوا على الخطأ لكانوا آمرين بالمنكر
وناهين عن المعروف وهو خلاف مدلول الآية واعترض على الآية الاولى بان التوعيد على اتباع
غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا انفراد
اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوعد من غير ان يكون مشروطا لمشاقة الرسول لكن سبيل غير المؤمنين
هو الكفر ونحن نسلم ان المشاقة والكفر متواعد بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل
المؤمنين مطلقا سلمنا ان سبيل المؤمنين ليس الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول من
الجميع وجميع المؤمنين كل آمن الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من اجماع كل عصر حجة
على المؤمنين عام في المجتهدين وغير المجتهدين غير داخلين وما دونهم داخلين فالاية غير دالة عليه
سلمنا بان المراد بالمؤمنين المجتهدون في كل عصر لكن السبيل مفرد ولا عموم له فلا يقتضي اتباع كل
سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات ولكنهم نصوا على الاباحة
دون الوجوب ولو وجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه
لكل واحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذكرتنا وقد فسر بعض التأويل
لمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او لما بعثهم سبيلهم في الايمان والاعتقاد من
الاسلام والذي يؤيد هذا ان الآية نزلت في طعمة حين سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا والحمل
على ما ذكر من التاويل ارجح من الحمل على الاجماع لانه يلزم من الحمل على ما ذكر اعمال اللفظ في زمن النبي عم
وفيما بعده والحمل على الاجماع يقتضي ان يكون الاعمال خاصا لما بعد وفاة النبي صم اذ لا اجماع في حال
حياته عليه السلام سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسبق
شيء بالهدى بدليل قوله من بعد ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة
الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم كون دليل الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو
في نفس الاجماع بل غيره وغيره كان في اتباعه عن اتباع الاجماع اجيب بان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد

عند المشايخ بلا خلاف وحينئذ لا يخلو اما ان يكون التوعد للمفسدة متعلقة بإرادة
لمفسدة لا جائز ان يكون لغير مفسدة لانه لو كان لغير مفسدة لما حسن التوعد عليه فان
ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه بلا خلاف فتعين ان يكون التواعد لمفسدة متعلقة
باتباع غير سبيل المومنين والمفسدة المتعلقة به ان كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر
المشاقة كان في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المومنين وان لم يكن المفسدة المتعلقة
به من جهة مشاقة الرسول لزم للتوعد على اتباع غير سبيل المومنين سواء وجدت المشاقة او لم
يوجد والسبيل الطريق وذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المومنين لانه طريق غير المومنين
فلا يجوز تخصيصه بشئ معين من كفر وغيره بل يعم كل ما كان مخالفة لسبيلهم فانه لو لم يعتبر العموم
يلزم كونه السبيل مبهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المومنين سبيل كل من آمن
الى يوم القيامة لان المومنين حقيقة الاحياء الموجودون وباعتبار ما يؤول اليه وكلاهما طريق
المجاز فلفظ المومنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر على ان المراد من الاية انما هو الحث
على متابعة سبيلهم وحمل المومنين على كل من آمن الى القيامة مما يبطله اذ لا حث على اتباع سبيلهم
في يوم القيامة وكون غير المجتهد مرادا مختلف فيه وان سلم خروجه عن الاية فالعام المخصوص
حجة ويجب ان يعتبر عموم السبيل لما مر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوا
من المباحات وحكموا بكونه مباحا وهو تناقض قلنا دفع التناقض ممكن بان يقال الاية
وان دلت على وجوب اتباع المومنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ايضا
ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل لمخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز الترك قولهم يتعين
تاويلها بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او اتباعهم في الايمان او في الجهاد قلنا تلك
التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة بلا دليل فلا يقبل ولا اعتبار بخصوص السبب لا بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب الذي وردت الاية وهو سرقة طعمة قولهم انه مشروط بسبق تبيين الهدى الى اخره قلنا
تبيين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المومنين لا حتمال اطلاق المشاقة
لما عرف الهدى فان المشاقة لا يكون الا بعد تبيين الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لم
يوصف بالمشاقة وايضا ليس الاحكام الفروعية ليس شرطا في مشاقة الرسول فان من نصر الرسول
وحاد عنه كان مشاقا وان جهل الفروع وان لم يكن معرفة الاحكام الفروعية شرطا في المشاقة
لا يكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المومنين قيل الحق ان الاية ظاهرة في وجوب متابعة الاجماع

لانهم هم المتصفون بالايمان
حقيقة ومن مات يسمى مومنا
باعتبار ما كان ولم يوجد منهم
بعد

قطعا
لانا قطعنا اما لان السبيل غير عام وعلى تقدير العموم فهو مخصوص بالبعض واذا لم يكن
لا يصح التمسك به في كون الاجماع حجة اذ القطعي لا يثبت كونه حجة قطعية بدليل ظني
والاقرب ان يستدل في كون الاجماع حجة بالسنة لكونها ادل على الغرض من نصوص
الكتاب اذ الحديث صريح في ذكر السنة واذا كانت غير متواترة لفظا لكنها متواترة معنى
وبيانه ان الروايات تظاهرت عن النبي عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة
على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك
وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على خطأ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على الضلالة
سالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ
من شذ لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قدر شبر
فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله الى غيرها
من الاحاديث التي لا يحصى كثرة وان كان كل واحد منها احادا الا ان العلم القطعي حاصل لكل عاقل
من مجموعها بان قصد النبي صلى الله عليه وسلم تعظيم امته وعصمتهم عن الخطأ فيكون متواترا معنى كعلم قطعا
جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وكان اجماعهم على قول او فعل حقا والا لما اجتمعوا عليه ولان
هذه الاحاديث لم يزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم
في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا يكثر في العمل بها الى زمان وجود المخالفين والعادة جازمة
بامتناع اجتماع الجمع الكثير مع تكرر الازمان واختلاف هممهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا اصل له
في اثبات اصل من اصول الشرع وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة وقد تايدت هذه السنن
بظواهر النصوص فافادت القطع وقد يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد فيبطل قولهم
بان كل واحد ليس بموجب فلا يصير موجبا بالانضمام قال ثم ركن الاجماع نوعان العزيمة
من اظهار الخلاف فكان اولى اقول ركن الاجماع وهو اتفاق الجميع على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة
فيه هو التكلم منهم نصا بما يوجب الاتفاق منهم او شروع جميعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل
كتحريم الزنا والربا والامهات وسائر المحارم وتحريم المراة وعمتها وخالتها وفرائض الصدقات
وما يجب في الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكره شمس الائمة وانما سمي هذا النوع عزيمة لكونه اصلا

في باب الاجماع في العزيمة هو الامر الاصلي واما الرخصة فهو ان يتكلم البعض او يجاريه ان كان
الحد وسكت الباقي بعد بلوغ ذكر اليهم ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وزوال حالة
التقية فاذا لم يظهر له مخالف كان اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبة الساكتين الى التقصير في امر الدين
وقال بعض اصحابنا كعيسى بن ابان وغيره كالقاضي ابي بكر الباقلاني وداود الظاهري وبعض
المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري ان الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل ولا يثبت بالسكوت
ويحكى ذلك عن الشافعي ويحكى عنه ايضا انه اذا ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت
به الاجماع وان انتشر من او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع احتج من قال
بان الاجماع السكوتي ليس بحجة بان السكوت محتمل في نفسه للوفاق والخلاف فلا يكون دليلا على
الوفاق فلا يكون اجماعا وهذا لانه يحتمل ان يكون للموافقة ويحتمل ان يكون للتامل وغيره من الاسباب
كالخوف والمهابة الا يرى ان ابن عباس خالف عمر في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال
كان رجلا مهيبا فهبته ومنعني درته فسكت عن حجتي والآن اقول من شاء باهلته ان الله لم يجعل
في المال النصف والنصف والثلث وكذا روي ان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم
فاشاروا بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى ساله وقال ما تقول
يا ابا الحسن فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم فعمل عمر بذلك فعمر لم
يجعل سكوته دليل الموافقة حتى ساله مشافهة وعلي رضي الله عنه جوز السكوت مع كون الحق
عنده في خلافهم فلم يدل السكوت على الاجماع وكذا روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها
تجالس الرجال وتتحدث اليهم فبعث اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته اي اسقطت الجنين فشاور الصحابة
فاشاروا بان لا غرم عليك فانما انت مؤدب ما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله قال
ارى عليك الغرة فقد اجاز السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه
لنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى الى عدم انعقاده اذ التكلم من الكل متعسر غير
معتاد فلا يتحقق ذلك بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فدل تسليمهم
على الموافقة اذ لو كان الحكم عند الساكت مخالفا لوجب اظهاره وحرم السكوت والصحابة لا يتهمون
بذلك فان الساكت عن الحق شيطان اخرس والتعلق بالهيبة والتقية باطل لانهم كانوا يظهرون
الحق ولا يهابون احدا ولا يخافون لومة لائم وحديث ابن عباس هيبة منعني درته غير صحيح لان الخلاف
في مسألة العول والمناظرة بينهم فيما اشتهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر رضي الله عنه الين للحق واشد

انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فينا ما لم نسمع وكان
يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولما نهى عن مغالاة المهور في خطبته قالت امراة اما سمعت
قول الله وآتيتم احداهن قنطارا افيمنعنا عمر ما اعطانا الله فقال امراة خاصمت رجلا فخصمته
اي غلبته وفي رواية فبكى وقال كل الناس افقه من عمر رضي الله عنه حتى النساء في البيوت ولما عزم
على جلد الحامل قال له معاذ رضي الله عنه ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على
ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر فاذا كانت المرأة ما كانت تخافه وتقول معه
الحق فكيف يخاف ابن عباس عنه في تبليغ الحق وقد كان عمر يقدمه على كثير من كبار الصحابة
ويساله عن العلم ويمدحه لما عرف من ذكائه وقوة ذهنه واذن له مع اهل بدر حتى قال
عبد الرحمن اتاذن لهذا الفتى ومعنا من ابنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد علم فاذن لهم
ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسالهم عن قوله تعالى اذا جاء نصر الله فقال بعضهم امر نبيه
اذا فتح عليه ان يستغفره ويتوب اليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت اليه نفسه
فقال عمر ما اعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلومونني بعد ما ترون ولئن صح هذا القول
من ابن عباس فتاويله انه اظهر العذر في الامتناع عن المناظرة معه لما عرف من فضل رايه فمنعه
ذلك عن الاستقصاء في المناظرة معه لا انه سكت عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين
مذهبه لئلا يكون ساكتا عن الحق لكن المناظرة والمبالغة فيها غير واجبة فاعتذر عن الكف
في المناظرة التي لم يكن واجبة عليه واما حديث القسمة فانما سكت علي رضي الله عنه
لان الذين افتوا بالامساك والتاخير الى وقت الحاجة بان الامام ان يؤخر القسمة فيما فضل
من المال لكن يعد لاسباب نوائب المسلمين ولكن القسمة في الحال كان احسن عند علي رضي الله عنه
لانها اقرب الى اداء الامانة وصيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل وفي
مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف لانه خلاف فيما ليس بحرام بل هو ترك الاولى لكنه اذا
سئل يجب عليه بيان ما هو الاحسن عنده ولهذا علي في الابتداء وحين سئل بين ما هو الاحسن
عنده وكذا في حديث الاملاص انه لا غرم عليه كان صوابا وحسنا لانه لم يوجد من عمر مباشرة
صنع ولا سبب جناية ولكن التزام الغرم كان احسن صيانة عن القيل والقال
ورعاية لحسن الثناء واظهار العدل فلهذا سكت اولا ولما استنطقه بين الاولى والاحسن
عنده على ان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للجواب الذي يريد اظهاره

انقضاء

باجتهاد. وذلك الى اخر المجلس والظاهر انه لو لم يستنبط عمر لبين ماهو الاولى عنده قبل
المجلس المشاورة وجميع ماذكر يندفع بما شرطنا من مضي مدة التامل فان السكوت فيما
مضى قد يكون لتامل وذكر جابر واستدل المصنف بانه صح عن الشافعي انه الساكتين لو كانوا
نفر اليسير انعقد الاجماع عنده فكذا اذا كانوا مساويا او اكثر لوجود الجامع مع دليل الرجحان
وذلك لان المعنى الذي جعل سكوت الاقل دليل الوفاق وهو عدم حل السكوت اذا كان عن خلاف اذ
لا يحل لهم السكوت عن الحق بل يجب عليهم اظهاره فلما سكتوا وجعل سكوتهم دليل الوفاق والرضا
مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم وكثرة المخالفين فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق
والرضا مع تمكنهم من اظهار الخلاف لكثرتهم وقلة المخالفين اولى وهذا يصلح الزاما للشافعي وحده
فانه قائل بالاجماع السكوتي في مثل هذه الصورة فيرد عليه اللوم ولكن عند غيره لم يقل بانعقاد
الاجماع السكوتي مطلقا فلا يمكن الزامه قال وسببه الداعي الى قوله لذكر الدليل
اقول السبب الداعي الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه قد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة
الامهات والبنات بسبب قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقد يكون من السنة كاجماعهم
وجوب الدية في اليدين ونصفها في احدهما وعلى وجوب الرجم على الزاني المحصن وعلى عدم جواز بيع
الطعام بعد الشراء قبل القبض بسبب ما روي من حديث سعيد بن المسيب في العينين والاذنين واليدين
والشفتين والرجلين والاذنين والانثيين في كل واحد من هذه الاشياء نصف الدية وما روي في
الحديث المعروف ورجم ماعز بعد الاحصان وما روي ابن عمر عن النبي عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه
وقد يكون السبب الداعي الى الاجماع المعنى المستنبط منهما اي من الكتاب والسنة وهو القياس وهذا
عند الجمهور وقال اصحاب الظواهر لا ينعقد الاجماع عن القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة
ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس المختلف فيه وحجة الجمهور وقوع الاجماع عن القياس فهو
دليل الجواز فان عمر رضي الله عنه لما وظف الخراج على الاراضي ولم يقسمها بين الغانمين قال ارى
لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا وقد استنبط هذا المعنى من قوله والذين جاؤا من بعدهم ولم يخالفه
واجمعوا على ذلك وكانت سبب الاجماع اجتهاد عمر رضي الله عنه وكذا عين عمر ابا بكر رضي الله عنهما للخلافة
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد وهو قياس الخلافة بالامامة حيث قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اختار ابا بكر لامر دينكم وهو الصلوة بالناس حين كان النبي عليه السلام مريضا وكان ارضى لامر دنياكم
وهو الخلافة فاجمعوا على ذلك وكان سببه القياس وكذا اجمعوا على قتال مانعي الزكوة وكان سببه الاجتهاد

حيث قال ابو بكر لا افرق بين ما جمع الله قال الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واجمعوا
على حد شارب الخمر ثمانين بسبب اجتهاد علي فانه قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين وبيان ضعف خلاف الظاهرية في كون القياس غير
حجة ياتي في القياس ان شاء الله قال لا بد من الاجماع من جامع اخر ما لا يحتمل الغلط هذا اشارة
الى قول ابن جرير والقاشاني من المعتزلة والشيعة حيث قالوا لا ينعقد الاجماع الا عن دليل يوجب
العلم قطعا ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم
اذ الفرع لا يكون اقوى من الاصل ونحن قد بينا انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس فلا حاجة الى
الاعادة قال المصنف هذا الاشتراط جامع للاجماع لا يحتمل الغلط غلط وباطل لان ايجاب الحكم
بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة قطعية لم يستفد من دليله اي من قبل مستنده وسببه الداعي
اليه اشترط قطعيته الا يرى ان اهل الكناس اجمعوا على اشيا فكانت باطلة فلو كان قطعيا
لاجل دليله لكان قطعيا في حق جميع الامم بل انما ثبت كون الاجماع حجة قطعية من قبل عينه اي
لاجل ذات الاجماع ونفسه كرامة لهذه الامة خاصة واستدامة لحجة الله تعالى في الاحكام الى يوم
القيامة اذا ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبيا وشريعته دائمة
الى قيام الساعة فمتى وقعت حوادث بعد انقطاع زمان الوحي وليس فيها نص قاطع واجتمعت
الامة على حكمها ولم يكن حجة وخرج الحق عن اجماعهم ووقعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج
الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشيا فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف
في اخبارات ربه وهو محال فوجب القول بكون الاجماع حجة وهذا المعنى لا ينفصل بين ان يكون مستنده
قطعيا او ظنيا وقول المصنف لو جعلهم دليل يوجب علم اليقين لكان الاعتبار للدليل دون الاجماع
يوهم ظاهره ان الاجماع لا ينعقد عنده عن دليل قطعي كما ذهب اليه مشايخنا حيث قالوا لا ينعقد
الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الحديث المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع
لثبوت الحكم بهما فلم يبق لانعقاد الاجماع فائدة بخلاف ما لو كان المستند ظنيا فانه
يصير الحكم قطعيا بالاجماع وان كان مذهب المصنف كمذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع
عن دليل قطعي باعتبار انما انعقد عن مستند ظني فعن قطعي اولى لانه ادعى الى الاتفاق الذي
هو ركنه وبعد ما انعقد به فائدته كون الاجماع موكدا لموجب الدليل القطعي بمنزلة ما لو وجد
في حكم نصان قطعيان وكان قول المصنف لو جعلهم الى اخره على هذا التقدير انه لو شرط ان يكون

مقصود
للجامع نطعا لا عن كان الاجماع لغوا اي غير مفيد فايدة مقصودة في صورة من الصور اذ التاكيد ليست
اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه قد يفيد القطع ان صدر عن ظني والتاكيد ان صدر عن قطعي فلا
يكون لغوا مطلقا ثم اعلم ان اشتراط المستند للاجماع قول الجمهور ولجاز طائفة شاذة انعقاد
الاجماع عن توفيق من الله بلا توقيف وسماع بان يوفقهم الله لاختيار الصواب بالهام وغيره
من خلق علم ضروري لهم من غير مستند قال [redacted] ثم اجماع كل عصر الى آخره اقول اراد ان يذكر من هو
اهل لانعقاد الاجماع وحاصله ان اهل الاجماع كل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة وذلك لان الاجماع
انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة يفيد الخيرية والعدالة مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا اي عدولا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
ولفظ الامة بظاهره يتناول كل مسلم لكن اتفقوا على سقوط من لا فهم له كالمجانين والاطفال
وامثالهم عن اهلية الاجماع فانهم وان كانوا من الامة فقد علم انه لم يرد في الامة الا من يتصور منه
الوفاق والخلاف وكذا لم يرد من سيوجد الى يوم القيامة وان تناوله اللفظ اذ لا يمكن التمسك بقول
الكل بعد يوم القيامة لعدم كمالهم ولان القيمة لانقطاع التكليف والمقصود من الاجماع التمسك به
لثبوت الاحكام واتفقوا على موافقة اعتبار كل مجتهد عدل مقبول الفتوى واختلفوا في اعتبار
موافقة العوام المكلفين والاصولي الذي ليس بفقيه والفقيه الذي ليس باصولي والمجتهد الفاسق
والمبتدع وامثالهم فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان الاجماع لا ينعقد الا باتفاق جميع
الامة خواصها وعوامها من اهل الحق والبدعة لان الحجة اجماع الامة مطلقا والكل لكن خص
من لا فهم له فبقي الباقي بحاله والجمهور لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة
اما اشتراط العدالة فلان تحكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية الشهادة لان قال تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة
لا تثبت الا بالعدالة لان الفسق يورث التهمة والمقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الاتباع وانما يلزم اتباع العدل المرضي دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة فلا يستحق الا من كان
موصوفا بالعدالة والفاسق ليس باهل لذلك لانه لا يوجب الاتباع ولان التوقف في خبر الفاسق
واجب لقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وذكرنا في وجوب الاتباع فيورث التهمة لانه لما لم
يحترز من اظهار فعل يعتقد حرمته لا يحترز عن اظهار قول يعتقد بطلانه وبعض الشافعية

فلو انعقد
كامام الحرمين وابي اسحق الفيروزابادي يعتبر قول الفاسق المجتهد لانه لا يلزم تقليد غيره
الاجماع مع مخالفته بل يلزم عليه الانقياد موجب الاجماع وتقليده غيره وقال بعضهم المجتهد الفاسق
اذا اظهر دليلا صالحا يرتفع الاجماع بخلافه والا لم يعتد بخلافه واما صاحب الهوى فسياتي
حكمه واما الاجتهاد فمشروط في حال دون حال اذ الاحكام تنقسم الى ما يشترك فيه الكل ولا يحتاج
فيه الى الراي كامهات الشرائع كالصلوات الخمس ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاق
الجميع والى ما يحتاج فيه الى راي وهو ما لا يدركه الا اهل الاجتهاد كتفاصيل امهات الشرائع
فيشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاق اهل الاجتهاد دون غيرهم والعامي ليس له آلة الاجتهاد
فلا يكون اهلا لطلب الصواب فيما يدركه بالاجتهاد فصار كالصبي في نقصان الآلة والمتكلم الذي
لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طرق الاجتهاد والنحوي الذي لا يعرف ادلة الشرع وطرق
الاستفادة منها بمنزلة العوام في عدم اعتبار خلافهم لنقصان آلاتهم في درك الاحكام الشرعية
الا فيما يستغنى عن الراي او وقع الخلاف فيما ينبني على علومهم كالنحو والكلام فانه يعتبر قول
كل عالم فيما هو منسوب اليه واختلفوا في الاصولي والفقيه فمنهم من اعتبر الفقيه الذي ليس باصولي
والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر قول الاصولي دون
الفقيه لكونه الى مقصود الاجتهاد ولعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية دلالاتها
منهم
وكيفية تلقي الاحكام من مفهومها ومنطوقها بخلاف الفقيه ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية
المعدومة في العوام ومنهم من لم يعتبرهما لعدم الاهلية المعتبرة للاجتهاد ومنهم من اعتبر وشرط
في انعقاد الاجماع كون المجمعين من الصحابة لا غير وهو مذهب داود واتباعه واحمد في احدى الروايتين
عنه قال لان ادلة الاجماع مخصوصة بالصحابة اذ هي غير خارجة عن الايات والاخبار التي ذكرناها من قوله تعالى
كنتم خير امة وامثاله هي خطاب للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم دون غيرهم والجمهور بان الادلة غير فارقة
بين اهل عصر وعصر بل هو متناول لاهل كل عصر حسب تناوله لاهل عصر الصحابة اذ لو كانت للموجودين
وقت النزول فقط يلزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا وقت النزول ويلزم ان لا
يعتد بخلاف من اسلم او ولد من الصحابة بعد النزول لكونهم خارجين عن الخطاب وقد اتفقوا معنا على اجماع
هؤلاء فلا يختص بالمخاطبين والخطاب بالموجودين كالخطاب بساير التكاليف ومنهم من اشترط في انعقاد الاجماع
الا من عترة النبي عليه السلام اي قرابته واهل بيته متمسكين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم
تطهيرا اخبر تعالى بنفي الرجس عنهم بكلمة انما التي للحصر والخطا رجس فيكون منفيا عنهم فقط وبقوله عليه السلام

اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا حاجة الى غيرهما ومنهم
من اشترط في انعقاد الاجماع ان يكون المجمعون من اهل المدينة فانه نقل عن مالك ان اجماع اهل المدينة وحدهم
حجة ولم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطا من الخبث فكان منفيا عنهم فوجب متابعتهم والمختار ما اختاره الجمهور وهو ان هذه الامور
زايدة على اهلية الاجماع والادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشي من هذه الامور بدون
غيرها ليس الا لكل الامة ولا لكل المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة والجواب عن تمسك الزيدية ان الآية نزلت
في نساء النبي عليه السلام لرفع التهمة عنهن يدل عليه ذكر سياق الآية وسباقها يعني اولها واخرها وهو
قوله تعالى يا نساء النبي الآية واشارة النبي صلى الله عليه وسلم الى علي ومن معه بقوله هولاء اهل بيتي لا ينفي كون
النساء من اهل البيت يدل عليه ذكر الآية المخاطبة لهم وكذا تذكير الضمير في قوله ليذهب عنكم لا ينفي كون النساء
من اهل البيت فانه انما ذكر تغليبا للمذكور ولئن سلمنا ان المراد به علي وفاطمة والحسنان لا نعرف ان المراد
من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع والبخل والطمع على ما ذكر المفسرون فلا يصح
الاحتجاج به ولقائل ان يقول الرجس محلى بالالف واللام فيقتضي نفي الرجس بانواعه مطلقا من غير تخصيص
فيدخل الخطا وغيره والجواب عن الخبر انه من الاحاد فلا يكون حجة عندهم على انه ورد كتاب الله وسنتي
وانكان ورد وعترتي كما ذكروه يمكن حمله على روايتهم جمعا بين الادلة وهو لا ينفي كون غير الكتاب
والعترة غير متمسك به اذ السنة غيرهما وهو متمسك به بالاتفاق والجواب عن تمسك مالك ان الخبر
ان دل على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على ان من كان خارجا عنها لا ينفي الخبث عنهم ولا على اختصاص
الاجماع المعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا يدل على انتفاء الفضيلة
عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها ولهذا فان مكة على فضايلها المختصة بها كالبيت
الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهي مولد النبي
ومنشا اسمعيل ومنزل ابرهيم لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد وعرفنا انه لا اثر للبقاع
بل الاعتبار لعلم العلماء وايضا يلزم على ما ذكر ان لا يعتد بخلاف الصحابة الذين سكنوا العراق ثم
نيف وبلقاية والشام والبصرة وسائر البلاد وما توابعها وهو بعيد واختلفوا ايضا في اشتراط عدد
التواتر في الاجماع حيث قال بعضهم لا يعتبر اجماع قوم لم يبلغوا حد التواتر والحق انه لا يشترط ذلك واليه
اشار المصنف بقوله لا عبرة بقلتهم وكثرتهم لان الامة لو لم يبق منها الا جمع لم يبلغوا حد التواتر
وكانت السمعية تقتضي عصمتهم عن طريان الخطا عليهم ووجوب اتباعهم واما حكم المجتهد الواحد فمختلف

قوله تعالى

فيه من اهل الاصول فقال بعضهم ان قوله حجة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق الامة عليه ومنه يدل عليه
ان ابرهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد واذا كان الواحد امة تناوله نصوص الاجماع وبعضهم انكر
ذلك مصيرا منهم الى ان الاجماع يشعر بالاجتماع واقل ما يقتضيه الاجماع اثنان فصاعدا وهذا انما يتم لو كان الاجماع
من الاجماع بمعنى الضم اما لو كان بمعنى العزم فلا يتوجه ذلك قوله ولا انقراض العصر اي لا يشترط انقراض
العصر اي انقطاعهم بموتهم ليصير الاجماع حجة عند الجمهور وقال الشافعي رحمه الله واحمد وابن فورك يشترط
ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم وما ظهر في الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان خلاف بعضهم موجودا
في الابتداء لا ينعقد الاجماع فكذا اذا اعترض ذلك بالرجوع والدليل على ان انقراض العصر شرط ما روي عن علي رضي الله عنه
انه قال اتفق رايي وراي عمر ان لا تباع امهات الاولاد والان قد رايت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق ودليله
قول ابي عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وقول عبيدة دليل سبق الاجماع ولو لم يكن
الانقراض شرطا لما جاز رجوعه خلاف الاجماع وما روي ان ابا بكر رضي الله عنه كان يستوي في القسمة ولم يكن
يفضل من كان له فضل في السبق في الاسلام والعلم وقدم العهد والهجرة على غيره ولم يخالفه احد من الصحابة فحل
محل الاجماع ولما صار الامر الى عمر خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم وانما جاز مخالفته
باعتبار ان العصر لم ينقرض فدل على اشتراط الانقراض ولانه قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس ومتى
حرم عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم وحجة الجمهور ان ادلة الاجماع مطلقة عن اشتراط الانقراض فيجري
على اطلاقها والى اشار المصنف بقوله لاطلاق ما ذكرنا اي من ادلة الاجماع فانه اذا اجتمع عصر على حكم حادثة
فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسئلة ويجب عصمتهم في ذلك ولان الاجماع قد تحقق فلا يعتبر توهم رجوع البعض
حتى لو رجع لا يعتبر ولانه لو شرط الانقراض لم يسد الاجماع ابدا لان بعض التابعين كان يزاحمهم في الفتوى
فيصير حكمهم كحكم الصحابة فلو لم ينعقد الاجماع لجاز للتابعين الخلاف وهكذا في تلاحق القرن الثاني والثالث
فيؤدي الى سد باب الاجماع والمنع اسهل من الرفع فيعتبر الاختلاف في الابتداء دون الرجوع في الانتهاء والجواب
عما ذكروا انه لا منافاة بين ان يكونوا شهداء على الناس وحجة عليهم وبين كون اقوالهم حجة على انفسهم الا بطريق
المفهوم وهو ليس بحجة لما مر بل ربما كان فتواهم في حق انفسهم اولى من فتواهم في حق غيرهم لعدم التهمة وليس
في قول علي رضي الله عنه ما يدل على انه خالف الاجماع فانه قال اتفق رايي وراي عمر واتفاق رايهما ليس باجماع مع
ان جماعة من الصحابة كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا
اجماع وقول ابي عبيدة رايك مع الجماعة دليل على ان مع عمر جماعة لا ان جميع الصحابة معه فلا يدل على الاجماع وانما
كان الارادة انه يضم قول عمر رضي الله عنه الى قول الجماعة لانه كان يرجح قول الاكثر على الاقل وعلي رضي الله عنه ما كان

ما كان يرى الترجيح بالكثرة بقوة الدليل واما عمر فقوله خالف ابا بكر رضي الله عنهما في التسوية في زمانه
قبل انعقاد الاجماع وقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال
ابو بكر رضي الله عنه انه رجع عمر بقوله انما عملوا لله فاجرهم على الله انما الدنيا بلاغ فهم في الحاجة
سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله فلا ينعقد الاجماع بدون رايه فلما آل الامر الى عمر
في خلافته عمل برأيه قال ولا يعتبر مخالفة اهل الهوى الى قوله واما الاجماع المركب اقول ولا يعتبر مخالفة
اهل الهوى في انعقاد الاجماع والمراد به من كان غاليا في هواه كبعض الروافض القائلين بان جبريل قد غلط في
تبليغ الوحي الى محمد فان الله بعثه الى علي فبلغ محمدا وبعض المجسمة الغالين في التشبيه لان المعتبر
اجماع من الامة واسم الامة لا يتناولهم عند الاطلاق اذ المراد بالامة ههنا ما هو اهل لهذه الكرامة
وهي امة المتابعة دون الدعوة وكذا المراد به من كان يدعو الناس الى بدعته لانه قد سقطت عدالته
بالتعصب الباطل والسفه فيصير متهما في الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض
في امامة ابي بكر ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنهما وكذا المراد الماجن في الهوى وهو لا يبالي بما يقول او
يصنع مجانة فيما انتحله من الهوى اذ ترك المبالاة مسقط للعدالة واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولكنه
هو مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل فيه ولا يعتبر بقوله كما ذكرنا من عدم اعتبار قول الروافض
في امامة ابي بكر والخوارج في امامة علي واليه اشار المصنف بقوله لا يعتبر مخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى
الهوى كالمعتزلة فيما يتعلق بمثل مسئلة القضاء والقدر وخلق الافعال وغيرها لانه انما يضلل من ذلك لمخالفة النص
الجلي الظاهر فلا يعتبر قوله فيما خالف الدليل الواضح الذي وجب تضليله بتلك المخالفة وفيما سوى ذلك يعتبر قوله في الا
الاجماع بمخالفته ان كان مجتهدا لانه من اهل الشهادة ولهذا تقبل شهادته الا الخطابية قال شمس الائمة الاصح عندي
انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا اما اذا كان مظهرا له فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي
لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد في قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها
كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا دليل على انهم لا يتهمون في الاحكام فلا يعتبر قولهم قولهم ولانه
لا راي له في هذا الباب اي لا يعتبر مخالفة من لا راي له ولا هو من اهل الاجتهاد في باب الاجماع بان كانت المسئلة مما
يتوقف على الاجتهاد فلا يعتبر مخالفة غير المجتهدين لانهم لا يعرفون في هذا الباب لعدم آلة الاجتهاد فصاروا
كالصبيان والمجانين في هذا الحكم والجامع عدم الاهلية لعدم شرطه وهو الاجتهاد الا فيما يستغنى عن الراي والاجتهاد
كامهات الشرائع فان غير المجتهدين بمنزلة المجتهدين في ذلك لعدم الاحتياج الى الاجتهاد في ذلك وهم من الامة فيكونون
داخلين في انعقاد الاجماع كالمجتهدين قال الغزالي هذه المسئلة فرضت ولا وقوع لها اذ العامي العاقل لا يخالف

فقط

فقط اهل الحل والعقد بجهله فلا يكون اهلا للوفاق والخلاف وان كان عنده صحة لا يخفى ذلك على المجتهدين
عادة وقد مر تحقيق هذا البحث فلا حاجة الى الاعادة قوله وقال بعضهم خلاف الواحد لا يعتبر
ولا خلاف الاقل وحاصله ان مذهب الجمهور اشتراط اتفاق جميع اهل الحل والعقد في انعقاد الاجماع فلو خالف واحد
منهم لا ينعقد الاجماع وقال محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في اصح الروايتين وبعض المعتزلة اتفاق الاكثر كاف
في انعقاد الاجماع ولا يعتبر بمخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل واحدا او اثنين ولم يبلغ حد التواتر لم يمنع
خلافه من الانعقاد وان بلغ المخالفون حد التواتر منع خلافهم معتدا فلا ينعقد الاجماع بدونه كخلاف ابن
عباس في مسئلة العول وان انكر الاكثر اجتهاد المخالف فلا يعتد بخلافه فينعقد الاجماع بدونه كخلاف ابن عباس
في المتعة وتحريم ربوا الفضل وقيل قول الاكثر حجة وليس باجماع استدل من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وهو اكثر المسلمين لا جميعهم وبقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار
والواحد والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شاذ فعنه دليل على انعقاد الاجماع بالاكثر والا لما استحق
المخالف الوعيد وبان الايات والاخبار الدالة على كون الاجماع حجة وردت بلفظ الامة وهي يصح اطلاقها
على اهل العصر وان شذ منه الواحد والاثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويريدون به الاكثر فكان اجماعهم حجة
لدلالة النصوص عليه وبان اعتقاد الامة في خلافة ابي بكر على الاجماع لما اتفق عليه الاكثر ~~فكان اجماعهم حجة لدلالة~~
النصوص عليه وبان اعتقاد الامة في خلافة ابي بكر على الاجماع وقد خالف ... منهم كعلي وسعد بن عبادة وسلمان
رضي الله عنهم ولم يعتد بخلافهم وبان خبر الاكثر اذا بلغ حد التواتر يفيد العلم ويقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد
بان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم لكونه مجتهدا وبان
قوما من الصحابة قد تفردوا باشياء ولم يمنع خلافهم من انعقاد الاجماع مثل خلاف حذيفة في وقت السحور
وخلاف ابي طلحة في اكل البرد في حال الصوم وعدم افساد الصوم به وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل وبان
الجماعة احق بالاصابة من الواحد والاثنين استدل الجمهور بان كون الاجماع حجة ثبت بطريق الكرامة لهذه الامة
خاصة بصفة الموافقة بين الجميع من غير ان يعقل باجماعهم دليل اصابة الحق يعني يثبت كونه حجة غير معقول
المعنى ولهذا لو كان في عصر مجتهدان او ثلثة واتفقوا على حكم يثبت الاجماع ويكون حجة مع ان العقل لا يحيل
اتفاقهم على الخطا كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اي لا يجوز
الغاء مخالفة الاقل والواحد والاثنين بعد كونهم من اهل الاجتهاد حتى ينعقد الاجماع بدون رايهم بل
يجب اعتبار راي الواحد والاقل فلا ينعقد الاجماع بدون رايهم لان ما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع
ما ورد به الشرع وورد في حق الامة عند اتفاقهم فلا يثبت مع مخالفة البعض وان كانوا اقل ولان المخالف مجتهد

عن الانعقاد وعن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر
الرازي من اصحابنا ان سوغ الاجتهاد
المخالف فلا يمنع الا ان كان خلافه

فيحتمل موافقته الصواب وقول غيره الخطأ وان كانوا اكثر فلا يثبت القطع في اجماع الاكثر ولان الاكثر سوّغوا
الاجتهاد للواحد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر حجة لما سوغوا ذلك ولانكروا عليه الخلاف وقد سوغ
الاكثر للواحد الخلاف فدل تسويغهم له الخلاف على ان الاجماع لم ينعقد مع خلافه فمن ذلك اتفاق اكثر الصحابة
على امتناع قتال مانعي الزكوة وقد خالفهم ابو بكر رضي الله عنه فيه وسوغوا اجتهاده وكذا سوغوا اجتهاد
ابن عباس في مسئلة العول مع خلافه فيهم وكذا سوغوا خلاف ابن مسعود للاكثر فيما انفرد به من مسايل الفرائض
وكذا سوغوا خلاف ابي موسى في ان النوم لا ينقض الوضوء وكذا سوغوا خلاف ابن عمر اذ ذهب لاكثرهم
في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون جميع ذلك خلافا لا اجماعا والجواب عما ذكروا ان المراد
بالسواد الاعظم جميع المومنين فيما وجد الاجماع من جميعهم فلا يصح الرجوع بعد الانعقاد او المراد حث
الناس على متابعة اهل السنة والجماعة والانكار على اهل الهوى والبدعة المتفرد من يبدع لا يوافقهم
السواد الاعظم وكذا الجواب عن قوله من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ
البعير وندّ اذا توحش بعد ما كان اهليا او المراد بالسواد الاعظم وجوب متابعة الاجماع على
من ياتي بعدهم ممن هو اقل عددا منهم بعد انعقاد الاجماع واطلاق الامة على الاكثر بطريق المجاز
ولهذا يصح نفيه واما امامة ابي بكر رضي الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة من خالف بالاجماع بل
بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع المخالفون الى الاتفاق انعقد الاجماع
بعد ذلك وقياسهم الاجماع بالتواتر والاكثر ليس كل الامة وذكر المعنى غير معتبر في التواتر وانما انكر
الصحابة على ابن عباس رضي الله عنه في ربوا الفضل لمخالفته الحديث المشهور وهو حديث الاشياء
الستة لا لانه مخالف للاجماع ولهذا بعد ما بلغه الحديث رجع اليه وانما لم يعتد بخلاف
لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكذا
خلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات ولا
يتحقق ذلك مع اكل البرد **قوله** والصحابة اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اكثر كان اجماعا منهم على انه
لا يجوز احداث قول آخر سوى اقوالهم وهذا بالاتفاق بين اصحابنا ونظيره ان الصحابة اختلفوا في عدة
حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فلا اكتفاء بالاشهر
قبل وضع الحمل ولا بوضع الحمل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد
وعندهم المقاسمة فحرمان الجد ثالث لم يقل به احد واختلف اصحابنا في غير الصحابة فقال بعضهم
رد القول الحادث مختص باقوال الصحابة دون غيرهم من اهل الاعصار لما لهم من الفضيلة والسبق في الدين

والثاني في معرفة مدار الاحكام التي ليس لغيرهم اذا انظر بالصحابة الجهل اصلا بالقول الحادث فكان اجماعا منهم على بطلانه
بخلاف غيرهم من المجتهدين وقال بعضهم وهو ظاهر المذهب ان هذا الحكم مطلق غير مختص بالصحابة يعني اذا اختلف
اهل عصر على قولين او اكثر لا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث سواء فيه الصحابة وغيرهم من المجتهدين ونظيره في غير الصحابة
انهم اختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك
الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند الباقي ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين
في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح
بالعيوب الخمسة فعند البعض لا يفسخ بشيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالقول بالفسخ بالبعض
دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعتبر في هذا ايضا العدم القائل بالفصل كما سياتي وقال بعض اهل
الظاهر وبعض المتكلمين الاختلاف في اقوال مطلقا سكوت عما وراءها فلا يدل على نفي قول آخر فيجوز للمجتهد
احداث قول آخر ودليل وقوعه ما روي ان الصحابة اختلفوا في مسئلة انت حرام على ستة اقوال واحدث مسروق
وهو تابعي قولا سابعا وهو انه لا يتعلق بقوله وقال لا ابالي احرام امراتي او قصعة من ثريد وما روي ان الصحابة
اختلفوا في مسئلة زوج وابوين او زوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما بثلث الاصل بعد فرض الزوج
والزوجة وقال آخرون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة وقد احدث التابعون قولا آخر قال ابن
سيرين قايلا بثلث الاصل في زوج وابوين وثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي آخر بالعكس ولم ينكر عليهم احد
ولان اختلاف الامة على قولين تسويغ منهم الاجتهاد في المسئلة والقول الثالث حادث عن اجتهاد فكان جايزا
ولان الصحابة اجمعوا في مسئلة من المسايل على الاستدلال بدليلين ساغ للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا جاز
احداث قول ثالث بدليل قول آخر احتج الجمهور على امتناع القول الثالث مطلقا بانه ان كان القول الثالث عن غير
دليل امتنع اعتباره وان كان عن دليل يلزم منه تخطية الامة بسبب الجهل بذلك الدليل وهو محال ولان
حصر الامة في قولين اجماع من جهة المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها او بقول
مخالفها وتحريم الاخذ بغير ذلك ولقائل ان يقول على الاول انما يلزم من ذلك تخطية الامة لو كان الحق في المسئلة معينا
وليس كذلك وعلى الثاني ان الخصم انما يسلم ايجاب كل طائفة الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحريم الاخذ بغير ذلك على تقدير
ان لا يكون اجتهاد الغير قد افضى الى القول الثالث لانه حينئذ يكون عملا بلا دليل اما اذا وجد القول الثالث بناء على الاجتهاد
الصحيح فلا يحرم الاخذ به وذكروا الجواب عن قضية مسروق وابن سيرين انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد

مخالفة

في زمانهم وسوغوا لها الاجتهاد ومزاحمتهم في الفتوى فلا ينعقد الاجماع بدون رايها فلم يلزم من مخالفتها الصحابة
للاجماع على ان قوليها مردودان وهما محجوجان باقوال الصحابة واجماع الامة فذلك خلاف لا اختلاف ومعتبر فالتفصيل
من غيرها ممنوع بخلاف الاستدلال بالدليل الثالث فانه مؤكد لا مبطل والقول الثالث مبطل فافترقا والادلة ذكرنا
لا تفصيل فيها بين الصحابة وغيرهم فالتفصيل ضعيف وبعضهم قال الحق هو التفصيل بوجه اخر وهو ان القول
الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه القولان ومستلزما لابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه لما فيه من مخالفة الاجماع
كما في مسئلة وطء المشتري البكر فانهم اتفقوا فيها على قولين وهما المنع من الرد مع الارش فالقولان متفقان على
عدم الرد مجانا فالقول بالرد مجانا رافع للاتفاق فيكون باطلا وكذا الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
اجماعا اذ الواجب ابعد الاجلين او وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه بدا الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر
مجمع عليه وكذا في الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين في اتفق على عدم حرمان الجد وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفق
عليه القولان بل وافق القول الثالث كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جائز لانه غير مخالف
للاجماع اذ هو غير خارج عن القولين كما في مسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجنون والبرص والجذام في الزوج
والجب والعنة في الزوج والقرن والرتق في الزوجة قيل يفسخ النكاح بها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول
بالفسخ ببعضها دون البعض قول ثالث غير رافع للاجماع فانه موافق لكل من القولين من وجه وكالتفصيل في الام
بان يجعل لها ثلث الاصل في احد المسئلتين وثلث الباقي في الاخرى فانه موافق في كل صورة مذهبا وليس فيه الا مخالفة
الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في
جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل فوافقه
في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنده ولم تقل احد بان المجموع المركب من كونها تعتد بوضع
الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل
هذا اكثر فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى فاذا لم يكن فيه
خرق الاجماع ساغ احداث القول الثالث فان قيل لا قائل بالفصل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا عدم
التفصيل ليس بصريح بل هو مستفاد من اطلاق النفي والاثبات **قال** واما الاجماع المركب الى قوله واما عدم
القائل بالفصل لما فرغ من بيان الاجماع البسيط شرع في الاجماع المركب ولما كان البسيط مقدما على المركب
طبعا قدم ذكرا والمراد بالاجماع المركب هو الاجماع الذي يتركب من ماخذين فصاعدا لكل واحد منها مختلف
فيه والمركب منها متفق عليه وعبارة بعض المشايخ الاجماع المركب هو اتفاق الطرفين على الحكم بعلتين
مختلفتين فهو اجماع وحجة اذا كان الماخذان اللذان تركب منهما صحيحا اما اذا فسد الماخذان او احدهما
بطل الاجماع المبني عليها وبطل الحكم المختلف فيه مثاله الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء ومس المرأة

ومس

ومس المرأة ببطن الكف معا لكنه مركب من ماخذين فان الانتقاض عندنا بالقيء وعند الشافعي رض
واقفه باللمس فلو قدر ان القيء ليس بناقض فنحن لا نقول بالانتقاض ثم لعدم الموجب للانتقاض اذ الباقي
مس المرأة وهو ليس بناقض عندنا ولو قدر كون المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض لعدم الناقض
اذ القيء ليس بناقض عنده فلم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه وسبب الاجماع كان صحة مجموع الماخذين
فاذا فسد احدهما فسد الاجماع اذ المجموع ينتفي بانتفاء جزء من اجزاء المجموع ولهذا الاجل ان الحكم ينتهي بانتهاء
سببه سقط سهم ذوي القربى من الغنيمة الثابتة بقوله ولذي القربى لانقطاع علته وهي نصرة النبي صلعم اذ استحقاقهم
للسهم كان بالنصرة لا بالقرابة ولذلك لما قسم رسول الله صلعم ذوي القربى يوم خيبر من بني هاشم وبني المطلب لم يعط
غيرهم من قرابته جاء عثمان بن عفان وهو من بني عبد شمس وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل فقالا اخواننا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا
فقال انهم لن يزالوا معي هكذا وشبك بين اصابعه فدل على ان العلة لاستحقاق السهم هو النصرة دون
القرابة اذ لو كانت العلة القرابة لوجب عليه ان يقسم بين قرابته اذ الاستواء في العلة يوجب الاستواء
في الحكم فعلى هذا اريد بقوله ذوي القربى قرب النصرة دون القرابة فاذا توفي النبي عليه السلم لم يبق
نصرته فينتهي الحكم بانتهاء سببه فلذلك سقط سهم ذوي القربى بعد وفاة النبي عليه السلم فيستحقون
بعده بالفقر دون القرابة وكذلك سقط المؤلفة قلوبهم من جملة الاصناف المذكورة في قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء الاية لسقوط العلة وهو نصرتهم للمسلمين عند ضعفهم في بداية الاسلام
وقد اعز الله الاسلام واغنى عنهم بشوكة المسلمين فلا يستحقون شيئا بعد انتهاء سببه والدليل على
ان هذا وامثاله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء سببه انه ليس من قبيل النسخ لانه لا نسخ بعد النبي عليه
السلم فتعين ان يكون من قبيل انتهاء الشيء بانتهاء سببه والذي نقل عن بعض اصحابنا بان الاجماع
يصلح ناسخا معناه انه دليل على وجود الناسخ وهو النص لا ان الاجماع ناسخ بنفسه اذ هو مجمع
على انه ناسخ لاجماع سابق لا للاية والسنة ولا يلزم عليه الرمل في الطواف فان سببه كان اظهار التجلد
للمشركين حيث قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلعم وكذا لا يلزم عليه بقاء
حكم الرق مع انتهاء سببه الذي هو الاستنكاف عن العبادة بالاسلام اما لانه بقي في الانتهاء من الامور
الحكمية التي لا تحتاج الى تلك العلة او بدليل اخر وهو فعل النبي عليه السلم او الاجماع بعده وذكر بعض اصحابنا
ان جميع ما ذكرنا في الصور التي وجد من الصحابة فيها قولان او من غيرهم من المجتهدين بحسب الاختلاف
المذكور اجماع على بطلان قول ثالث ومن قبيل الاجماع المركب من القولين فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى

عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
اجماعا لكنه مركب ولهذا يبطل هذا الاجماع ببطلان احد القولين وقس على هذا ساير الصور فعلى هذا ما يبنى
في الاجماع على بطلان قول حادث يكون من بعض جزئيات الاجماع المركب لا خارجا عنه فكان ينبغي ان يذكر في اقسام
الاجماع المركب لا قبله والذي يؤيد هذا ما ذكره الامام برهان الدين النسفي في مقدمته وهو ان الاجماع المركب هو
اتفاق الطرفين بعلتين مختلفتين وهو ان يقال لو جاز نكاح الثيب الصغيرة لما جاز نكاح البكر البالغة لان
الاجماع منعقد على انتفاء هذا المجموع وهو الجواز ثم على ان الاختلاف في القولين اتفاق على بطلان ثالث كما في
النظاير قال واما عدم القايل بالفصل فهو النوع الثاني اقول ومن انواع الاجماع المركب ما يعبر عنه
بعدم القايل بالفصل وهذا لان الاجماع المركب شامل لجميع ما ذكرنا فانهم اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا
على نفي قول ثالث اعم من ان يكون القول الثالث خارجا عن القولين او غير خارج عنهما بان يكون موافقا لكل واحد منهما
من وجه والذي يعبر عنه بعدم القايل بالفصل مختص بالاخير كما قلنا انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة فعند البعض لا يفسخ في شيء منها وعند البعض يفسخ في الكل فالفسخ في البعض دون البعض بالنظر
لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذه المسئلة الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين ومسئلة العدة في المتوفى عنها زوجها وهي حامل والجد مع الاخوة ويندرج تحته
مسئلة الفسخ ببعض العيوب دون البعض وهذا هو المحقق عند الاصحاب فعلى هذا يكون الاجماع المعبر عنه
بعدم القايل بالفصل نوعا من الاجماع المركب لا مباينا له وهو على نوعين احدهما ان يكون منشا الخلاف
واحدا بل مختلفا فالاول ان يثبت اصل بحض الاصل المختلف فيه بدليل ثم يثبت الفروع المبنية على ذلك
الاصل بنتيجة الاجماع كما لو اثبتنا ان علة الربوا القدر مع الجنس ثم نقول اذا ثبت ان العلة ما ذكرنا لا
يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ولا بيع من ثمن بمنوين منه لوجود العلة المذكورة وكذلك لو اثبتنا ان الصغر
علة لولاية النكاح فيملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القايل بالفصل ويقول الشافعي بعكسه بان يقول
لما ثبت ان علة الربوا الطعم مع الجنس جاز بيع قفيز جص بقفيزين منه ولما ثبت ان علة الانكاح البكارة ولا
يملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم القايل بالفصل فان من يقول بان علة الربوا القدر مع الجنس وعلة
الولاية الصغر يقول بالاحكام المذكورة كما هو مذهبنا ومن لا يقول بان العلة ما ذكرنا من العلة الطعم
مع الجنس او البكارة لم يقل بهذه الاحكام بل يقول بعكسها كما هو مذهب الشافعي ولم يقل احد بان علة الربوا
القدر مع الجنس وعلة الولاية الصغر ومع هذا يقول بانه يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ولا يملك الاب
تزويج البنت الصغيرة وقس عليه الباقي وهذا النوع من الاجماع يضاهي اي يشابه الاجماع المذكور المنعقد

علي

عليه يضاهي القوة او يشابه الاجماع المركب الذي ذكرنا وهذا لانه في الحقيقة تفريع على الاصل الثابت بالدليل
فاذا صح الاصل وجب بناء الفروع عليه والا يلزم النقض الموجب للقدح في الاصل واوضح نظائره
ان يقال اذا اثبتنا ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب تقريرها فنقول اذا ثبت الاصل المذكور
صح النذر بصوم النحر وكان البيع الفاسد مفيدا للملك بالقبض لعدم القايل بالفصل ولما ثبت عند الشافعي
رحمه الله ان النهي لا يوجب تقرير المشروعية بل يوجب البطلان لم يصح النذر بصوم يوم النحر ولم يكن البيع
الفاسد مفيدا للملك بالقبض لعدم القايل بالفصل ومنشا هذا الخلاف واحد وهو الخلاف في الاصل المذكور في
النهي عن الافعال الشرعية وكذا لو قلنا التعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط لا قبله قلنا بصحة تعليق
الطلاق والعتاق بالملك وبعدم جواز التكفير قبل الحنث ولما ثبت عند الشافعي انه في التعليق في الحال لم يصح التعليق
المذكور وجوز التكفير قبل الحنث ومنشا هذا الخلاف ايضا واحد وهو ان الشرط مانع للعلة او للحكم على ما عرف
ولم يقل بالفصل بان النهي عن الافعال الشرعية مقرر لها ولا يصح النذر بصوم يوم النحر ولا يفيد البيع الفاسد
الملك بالقبض بخلاف ما اذا كان منشا مختلفا فانه لا يلزم من اثبات اصل اثبات فرع آخر لا تعلق
بينهما كما سياتي والذي يقرر ان الاجماع المعبر عنه بعدم القايل بالفصل من اقسام الاجماع المركب ما ذكره
المحققون بان هذا التفصيل ثابت فيه حيث قال كالاجماع المركب لا يكون مسموعا الا وان يكون منشا الخلاف
متحدا واتحاد المنشا ان يكون طريقة الحكم في المسئلتين واحدة كما يقال لو كانت البكارة علة لولاية الاب
لكان للاب ولاية الاجبار على البكر البالغة دون الثيب الصغيرة بالاجماع المركب او يقال لو كان الصغر
علة لولاية النكاح لكان للاب ولاية الاجبار على البكر البالغة وعدم ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة وعدم
ولاية الاجبار على البكر البالغة مبني على علية الصغر وعدم علية البكارة غير ان الاجماع على تحقق المجموع الاول
لا يتحقق الا وان يكون العلة منحصرة في البكارة لا ان يكون البكارة علة بدون الانحصار اذ لو كانت
البكارة علة بدون قيد الانحصار يلزم ولاية الاجبار على البكر البالغة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار
على الثيب الصغيرة اذ يمكن ان يكون الصغر ايضا علة وكذلك الاجماع على تحقق المجموع الثاني لا يكون متحققا
الا وان يكون العلية منحصرة في الصغر لا ان يكون الصغر علة بدون الانحصار اذ لو كان الصغر علة بدون
قيد الانحصار يلزم ولاية الاجبار على الثيب الصغيرة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار على البكر البالغة اذ يمكن
ان يكون البكارة ايضا علة ولما كان المجموع متحققا اولا كما كان وثانيا على التقديرين بالاجماع المركب
فلا يكون الجواز متحققا في الصورتين كذلك اذ الحال لا يخلو من ان يكون العلة هي البكارة او الصغر وايا ما كان
يلزم احد المجموعين فلا يصح الجواز في الصورتين قوله وهو اضعف منه اي من القسم الاول المذكور من الاجماع

في كونه حجة ان يثبت احد الخصمين فرعا من الاصل المختلف فيه بدليل ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم آخر
للخصم متفرع من اصله كما يقال مثلا لا يجوز بيع قفيز من الجص بقفيزين منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين
فان المراد ما يحله الصاع لا عينه بالاجماع وما يحله عام يتناول المطعوم وغيره فهذا وهو عدم جواز
بيع قفيز من الجص بقفيزين منه حكم متفرع من الاصل المختلف فيه وهو كون علة الربوا القدر مع الجنس
وهو متناول لجميع ما يوجد فيه مطعوما كان او غيره فاذا ثبت هذا الحكم المتفرع من الاصل المختلف
فيه وهو الحديث المذكور نقول اذا ثبت هذا الفرع يجوز بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه اجماعا
لعدم القائل بالفصل فان من قال بعدم جواز بيع قفيز من الجص بقفيزين منه قال يجوز بيع الحفنة
من الطعام بحفنتين فهذا اثبات فرع آخر متفرع ايضا من الاصل المختلف فيه وهو كون علة
الربوا القدر مع الجنس لان المقدر شرعا هو الكيل والحفنة والحفنتان لا يقدر بالكيل فلا يكون مرادا
وهذا النوع من الاجماع دون النوع الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرع وان دل على ثبوت اصله لكن باعتبار
ان صحة الفرع تقتضي صحة الاصل المستتبع له كما ذكرنا ان عدم جواز بيع قفيز من الجص بقفيزين منه دل على
صحة كون العلة هو القدر مع الجنس لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وهو كون الطعم مع الجنس علة
الربوا اذا لم يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم الواحد معلولا بعلل شتى فلا يلزم من صحة احد العلل
ابطال الاخر والفرق بين هذا وبين ما سبق ان الخصم فيما سبق اثبت الاصل المختلف فيه بدليل ثم اثبت
فرعه بنتيجة الاجماع واما ههنا فلم يثبت الاصل المختلف فيه بل اثبت فرعا منه ولقايل ان يقول هذا
والاول في التحقيق سواء فلا يكون اضعف منه وذلك لانه اذا اثبت فرعا فقد لزم منه صحة اصله كما
ذكرنا ويلزم من صحة اصله صحة فرع آخر مبني على ذلك الاصل ولا يلزم منه ابطال علة الخصم فكذا اذا اثبت
الاصل ثم بني عليه الفروع ولزم منه صحة ذلك الاصل ولا يلزم منه ابطال اصل الخصم لجواز ان يكون الحكم معلولا
بعلل شتى فلم صار احدهما اضعف من الاخر ففي كلتا الصورتين اذا اراد ابطال اصل الخصم لا يصح واذا
اراد اثبات الفروع المبنية على ذلك الاصل يصح فلا تفاوت بينهما في الحقيقة غير ان احدهما اثبات الاصل
اولا والثاني اثبات له بواسطة اثبات الفرع وبين الاصل والفرع تلازم في الاثبات والصحة فانه يلزم
من صحة احدهما صحة الاخر ومن فساده فساده ثم قال المصنف لا يقال هذا المجموع وهو عدم جواز
قفيز من الجص بقفيزين منه مع عدم جواز بيع الحفنة بالحفنتين لم يقل به احد من العلماء لان من قال بعدم
جواز بيع قفيز من الجص بقفيزين منه قال بجواز بيع الحفنة بالحفنتين كما هو مذهبنا ومن قال بجواز بيع
قفيز من الجص بقفيزين منه قال بعدم جواز بيع الحفنة بالحفنتين فاحد الافتراق باطل فيجوز عدم الجواز

باطل لم يقل به احد فلو ثبت هذا المجموع وهو الشمول المذكور يلزم تخطية الاجماع لانا نقول جاز ان يكون المخطي
في احد المسئلتين وهي عدم جواز بيع قفيز من الجص بقفيزين منه مثلا مصيبا في المسئلة الاخرى وهي جواز بيع
الحفنة بالحفنتين او بالعكس لان كل مجتهد يخطي ويصيب وليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا
في الاخر فاستحال اجتماعهم على الخطاء فلا يلزم تخطية الاجماع وذلك لانا لما قلنا بشمول عدم الجواز في الصورتين
ليس بمخالف للاجماع بل هو مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الحفنة بالحفنتين فيكون موافقا لكل من وجه
ومخالفا من وجه فلا يكون مخالفا للاجماع وهذا في الحقيقة هو القول بالتفصيل وهو ان القول الثالث ان لم يكن
رافعا للقولين بل يكون موافقا لكل منهما من وجه لا يكون باطلا ولكن المصنف لم يقل بذلك فيرد عليه هذا السوال
ايضا فيما سبق حيث قال اذا اختلفوا على قولين فهو اجماع على ابطال الثالث مطلقا ولم يفصل وهذا الذي
ذكره المصنف انما يصح اذا كان كل واحد من الحكمين منفصلا عن الاخر لا يتعلق احدهما بالاخر كما في مسئلة القي
والمس فانه يمكن ان يكون ابو حنيفة مصيبا في القي ومخطيا في المس والشافعي بالعكس اما فيما ذكره من الصورتين
وهو عدم جواز بيع قفيز جص بقفيزين منه وجواز بيع الحفنة بالحفنتين فاحدهما متعلق بالاخر لانهما متفرعان
عن اصل واحد عندنا وهو كون علة الربوا القدر مع الجنس وعند الشافعي متفرعان من اصل واحد وهو كون
علة الربوا الطعم مع الجنس فيلزم انه اذا كان ابو حنيفة مصيبا في احدهما يكون مصيبا في الاخر بالضرورة
لتفرعهما عن اصل واحد وكذا لو كان الشافعي مصيبا في احدهما يكون مصيبا في الاخر لعين ما ذكرنا فلا
يستقيم قول المصنف جاز ان يكون المخطي في احد المسئلتين مصيبا في الاخرى مطلقا وهذا الموضع تحقيقه
يحتاج الكلام ابسط من هذا قال والنوع الثاني الخ اقول لما بين الاجماع على مراتب اربع والنوع الثاني
من نوعي الاجماع المعبر عنه بعدم القائل بالفصل ان لا يكون منشأ الخلاف في احد الفصلين كما يقال
القي ملا الفم والمس ناقض للوضوء اجماعا اما عندنا فبالقي واما عند الشافعي فبالمس فيقول الشافعي
لكن القي ليس بناقض بالنص وهو قوله عليه السلام قاء ولم يتوضا فيكون المس ناقضا او يقول الحنفي لكن
القي ناقض بقوله عليه السلام القلس حدث فلا يكون المس ناقضا لان احدا من العلماء لم يقل بشمول العدم
وهو ان لا يكون شيء منهما ناقضا مثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا وهو جواز ان يكون المخطي في احد المسئلتين
مصيبا في الاخرى فالقول بان كلا منهما ليس بناقض لا يكون خلافا للاجماع بل هو مخالف لابي حنيفة في مسئلة
القي وموافق له في مسئلة المس وللشافعي بالعكس وليس في شيء منه مخالفة الاجماع وكذا القول
باسقاط كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في المس ولقول الشافعي في القي فاحد الشمولين لا يكون مخالفا
للاجماع بل لاحد الافتراق ومن اوضح نظاير هذا القسم ما لو قيل ان القي ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا

وموافق له في مسئلة الجص
وكذا مخالف للشافعي في
مسئلة الجص وموافق في
مسئلة الحفنة بالحفنتين

لتملكه بالقبض لعدم العامل بالفصل لان منشأ الخلاف مختلف فانه لا مناسبة بين منشأ كون الثمن ناقصا
وبين منشأ كون البيع الفاسد مفيدا للملك فلا يصح الاستدلال لمثله لان صحة فرع وان دلت على صحة اصله ولكنها
لا تدل على صحة اصل اخر يتفرع عنه المسئلة الاخرى ولان السلف من الصحابة والتابعين وساير الائمة تمسكوا بالدليل
الخاص في كل مسئلة بعينها فلو كان مثل هذا الاجماع حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة من المسايل المختلف فيها
وتمسكوا بمثل هذا الاجماع في الباقي من المسايل من اي نوع كان لعدم العامل بالفصل ولكنهم لم يلتفتوا الى مثل
هذا الاجماع بل احتاجوا في كل مسئلة الى دليل خاص فيكون هذا اجماعا منهم على ان مثل هذا ليس بحجة معتبرة شرعا
وذكر بعض المشايخ هذا في الاجماع المركب اذا لم يكن المنشأ متحدا كما يقال لو جاز نكاح الاخت في عدة الاخت
عن طلاق بائن او بثلث لما نفذ عتق الاخت اذا ملكها اخوها بالاجماع المركب فان من قال بجواز نكاح الاخت في
عدة الاخت عن طلاق بائن او بثلث قال بعدم عتق الاخت اذا ملكها اخوها كما هو مذهب الشافعي ومن قال
بعدم جواز نكاح الاخت عن طلاق بائن او بثلث قال بعتق الاخت اذا ملكها اخوها كما هو مذهب ابي حنيفة
فانه لا يكون الاجماع المركب في مثل هذه الصورة حجة فهذا دليل على ان الاجماع المعتبر بعدم العامل بالفصل
ليس بمسائل للاجماع المركب وذكر بعض اصحابنا ان التمسك بالاجماع المركب وبعدم العامل مشهور في المناظرات والحاصله
ليس بحق بل الحق في ذكره والله اعلم اذ الان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي
اي الوجوب في الضار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا ايضا في الحلي قياسا عليه وان لم يكن
ثابتا في الضار يكون ثابتا في الحلي اذ لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا
فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد ما فاد الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان
وهو عين ما ادعى فيصح الزامه بذكره والله اعلم بالصواب قال ثم الاجماع على مراتب الى قوله باب القياس
اقول لما فرغ من بيان اقسام الاجماع شرع في بيان مراتبه فقال الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة بنص
الكل قولا او بفعل الجميع ان كان من بابه كما ذكرنا وهذا الاجماع مثل القران والسنة المتواترة في كونه قطعيا
حتى يكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة وذلك لان هذا اجماع ليس فيه خلاف
لاحد في كونه حجة لوجود جميع الشرايط المتفق عليها والمختلف فيها اذا الغرض انه اجماع جميع الصحابة
وفيهم عترة الرسول واهل المدينة فلم يبق فيه خلاف من شرط ذلك فلا يوجب شبهة فيه لكن لابد فيه من
انقراض العصر الذي هو شرط عند البعض حتى يصير قطعيا عند الجميع ثم بعده في المرتبة الاجماع السكوتي
الذي انعقد بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة دون الصريح ثم بعده
في المرتبة اجماع من بعد الصحابة من المجتهدين في كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من المجتهدين فهذا الاجماع

بمنزلة الحديث المشهور في القوة حتى يجوز الزيادة به على الكتاب ثم بعده في المرتبة اجماع المتأخرين
على حكم سبقهم مخالف من المتقدمين وهذا الاجماع بمنزلة الصحيح من اخبار الاحاد في كونه موجبا للعمل
دون العلم ولا يجوز به الزيادة على الكتاب وقد اختلف في هذا اي في انعقاد الاجماع اللاحق مع الخلاف
السابق فقال بعضهم منهم الصيرفي وامام الحرمين والغزالي رحمهم الله هذا لا يكون اجماعا وبقي المسئلة
اجتهادية كما كانت فعندهم يشترط للاجماع اللاحق عدم الخلاف السابق لان الاجماع اتفاق كل
الامة ولم يحصل لمخالفة السابق لانه لو كان حيا لما انعقد الاجماع بخلافه فكذا اذا كان ميتا لان المخالف
الميت لم يخرج عن الامة وخلافه في حيوته انما كان معتبرا لدليله لا لذاته ودليله باق بعد موته
واليه اشار بقوله لان بموت المخالف لا يبطل قوله ولهذا اي لاجل ان قوله لا يبطل بموته وان الاجماع
لا ينعقد بخلافه لا يضلل الميت ولو كان الاجماع اللاحق منعقدا بعده لوجب تضليله لانه يصير قوله
مخالفا للاجماع خطأ بيقين واعتقاد الخطأ حقا ضلال واحد لا يظن بتضليل ابن عباس رضي الله عنه في انكاره
العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلافه في المسئلتين
ولا تضليل ابن مسعود في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلافه
ذكر قيل هذا قول ابي حنيفة رضي الله عنه ايضا تخريجا من قوله ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد
نفذ قضاؤه عنده لان هذه المسئلة كانت مختلفا فيها بين الصحابة وان اجمع التابعون
على عدم جواز بيعها فهذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع
اللاحق وقال محمد وهو ظاهر المذهب عند اصحابنا ان هذا اجماع يرتفع به الخلاف السابق ولا
يعتبر وجود الخلاف كما لا يعتبر الخلاف اللاحق لان الدليل الدال على كون الاجماع حجة مطلقة لا يفصل
فيها بين ما سبق فيه خلاف او لم يسبق اذ اجماع الامة ثبتت كرامة لهم بصفة كونهم آمرين بالمعروف
ناهين عن المنكر وهذه الصفة لا تنحصر في اهل الاعصار دون زمان ومن ادعى التقييد فعليه الدليل واليه
اشار المصنف بقوله لاطلاق الدليل وقولهم دليله باق بعد موته قلنا دليله كالنسخ بانعقاد
الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس وضعف الجواب بانه لا نسخ بعد النبي عليه السلام والاولى ان
يقال بانه تبين بالاجماع اللاحق ان دليل المخالف كان شبهة لا حجة اذ لو كان حجة لما خفي على جميع اهل الاجماع
~~على اهله كنص نزل بخلاف القياس~~ ولا يصير اجماعهم على الخطأ ويمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه لا يجوز
النسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام الثابتة بالوحي دون الاجتهاد اذ الاجماع بعد النبي عليه السلام
فان يختار فخر الاسلام ان الاجماع ينسخ بالاجماع وهذا يجوز بتبدل المصلحة بتبدل الزمان لان للراي

خلافه

من خلاف في معرفة انتهاء الحكم وانما لا يجب تضليل المخالف السابق لان الاجماع لم يكن منعقدا وقت
فلا يكون مخالفه مخالفا للاجماع بخلاف ما اذا كان الخلاف بعد انعقاد الاجماع فانه يجب تضليله لمخالفة الاجماع كما لا
يضلل العامل بخلاف ما افتى به النبي عليه السلام قبل افتاء النبي عليه السلام وقبل بلوغ فتوى النبي عم لانه حين لم يكن
مخالفا لافتاء النبي عليه السلام لعدم وجوده او لعدم علمه به بخلاف ما لو خالف بعد افتاء النبي عليه السلام فانه يضلل
لمخالفته فتوى النبي عليه السلام ولهذا لما صلى اهل قبا الى بيت المقدس بعد تحويل التوجه الى الكعبة ثم اخبروا به
فتحولوا الى الكعبة لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه بيقين لان ذلك كان قبل العلم بالناسخ والفقيه
من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه انه لا يشترط للاجماع اللاحق عدم الخلاف السابق فيحتج بما قاله في مسألة
جواز القضاء ببيع امهات الاولاد اي تاويله وهو ان الاجماع الذي سبقه خلاف مختلف فيه بين العلماء كما ذكرنا
ففيه شبهة تمنع كونه قطعيا فينفذ القضاء فيه ولا ينقض لانه قضاء في مجتهد فيه وفي القضاء بجواز بيع
ام الولد روايات اظهرها عدم النفاذ وهو مختار محمد وقيل يتوقف نفاذه على امضاء قاض اخر وقيل هذا
اوجه وانما لا يوجب محمد الحد على من يقول لامراته انت خلية او برية او باين او بتة او حرام ونوى بالثلث
جامعها في العدة وقال علمت انها علي حرام لان ابن عمر كان يراها تطليقة رجعية وان اجمع العلماء
بعده بوقوع الثلث بالنية فيصير خلافه شبهة في درء الحد لان قوله معتبر في عدم انعقاد الاجماع اللاحق
لا يقال ان اهل عصر اذا اختلفوا على القولين واستقر خلافهم في ذلك بعد النظر والاجتهاد فقد اجمعوا
على جواز الاخذ بكل واحد من القولين فالاجماع الثاني من نوع اخذ القول الذي انعقد الاجماع على خلافه
فلو انعقد الاجماع الثاني يلزم منه تخطية الاجماع الاول او الثاني فكان ممتنعا لانا نقول اجماعهم
على الاخذ بكل من القولين مشروط بعدم الاجماع اللاحق وقد وقع مثل هذا الاجماع والوقوع دليل
الجواز فان الصحابة اتفقوا على قتال مانعي الزكوة بعد اختلافهم فيه واتفقوا على دفن النبي عم
في بيت عائشة رضي الله عنها بعد اختلافهم في موضع دفنه قوله ونقله اي نقل الاجماع الينا مثل
نقل السنة دون نقل القران فيجوز نقله بالتواتر والاحاد والشهرة اذ التواتر يشترط وهذا
انما ذكره لان بعض فقهائنا والغزالي انكروا نقل الاجماع بالاحاد لانه اصل من اصول الفقه حجة
قطعا فلا يجوز نقله بالاحاد احتج الجمهور بان نقل خبر الواحد الذي هو ظني يجوز بالاحاد ويجب العمل
به فنقل الاجماع هو قطعي في الاصل اولى والجامع ان كل واحد منهما قطعي في الاصل والظن وقع في النقل
ودليل جوازه الوقوع فانه روي عن ابي عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم
على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت

وهو خبر واحد فاذا نقل الينا اجماع السلف بما لا شبهة فيه اي بالتواتر كنقل الحديث المتواتر
واذا نقل الينا بما فيه شبهة اي بالاحاد كان يقينا بالاصل كاخبار الاحاد وان وقع الظن في طريقه فيجب العمل
به فكان مقدما على القياس لانه ظني في اصله قال باب القياس وانه يشتمل الى قوله ثم قيل النصوص غير

القياس

معلولة اقول لما فرغ من بيان الاصول الثلثة التي هي الكتاب والسنة والاجماع شرع في بيان الاصل الرابع وهو القياس
واخر بيانه لانه مستنبط منها وانما اشتمل باب القياس على بيان نفس القياس اي تفسير معناه لغة واصطلاحا
وبيان شرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام في الشيء لا يصح الا بعد معرفة معناه اذ الحكم على الشيء بالنفي فرع
على تصوره ولا يكون معتبرا الا بعد شرطه اذ المشروط متوقف على الشرط فلا يتصور وجوده الا بعد
وجود الشرط ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او ما يقوم به الشيء فلا بد من معرفته ولم
يشرع الا لحكمه اذ الشيء انما يخرج عن حد السفه الى الحكمة بكونه مفيدا وذكر انما يكون لحكمه ثم بعد تحقق
هذه الجملة بقي للمساعد دفعه فكان معرفته متاخرة فلا بد من معرفة هذه الجملة اما الاول وهو تفسيره
لغة واصطلاحا فالقياس لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله نظيرا للاخر
والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل
وتسويتهم اياه به في الحكم والعلة وهذا اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لانه
هو القياس وقد ذكروا له حدودا مدخولة عليها واقربها تعريفه مثل حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة غير
مدركة لغة قيد بهذا احترازا عن دلالة النص قوله وهو الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار هذا اشارة الى الدليل على كون القياس حجة وهو مذهب الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من الفقهاء والمتكلمين فانهم اتفقوا على انه حجة عقلا وواقع سمعا وقالت الشيعة والخوارج وبعض المعتزلة
ورود التعبد به ممتنع عقلا وقالت الظاهرية ليس بممتنع عقلا لكن لم يرد به الشرع بل منع من العمل به
وقال بعضهم لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على انه لا عبرة به في الشرعيات والقائلون بجواز التعبد به سمعا
اتفقوا على ان دليله قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال هو ظني ولهذا اعدل عن الادلة السمعية
الى العقلية فقال العقل يوجب التعبد به اذ النصوص لا تفي بالاحكام لتناهيها وعدم تناهي الاحكام
فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزا عن خلو الوقايع عن الاحكام الشرعية للنفاة قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فهذا يقتضي ان يكون الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس
انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهذا ايضا يقتضي
كالاية الاولى فالتمسك بها كما ذكرنا وقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا

شروع م
ما يقوم به نخ
الى دليل على كون نخ
عن ح
للنفاة القياس نخ

فقايسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته
بما فيه شبهة ولان الحكم الشرعي طاعة ولا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات
ونحوها وللجمهور قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب وهو
معنى القياس بعينه فكان القياس مامورا به وهذا اذا اريد به الاعتبار عاما في الاتعاظ بالمثلات وغيرها
فيكون دليلا على كون القياس حجة بعبارة النص اذ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وان اريد به الاعتبار
بالمثلات والاتعاظ بها بحسب فهو ايضا دليل على كون القياس حجة لكن بدلالة النص دون عبارته
وطريق بيان دلالة النص هو انه تعالى ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امر بالاعتبار والتامل فيما اصابهم من المثلات اي من العقوبات باسباب نقلت عنهم من الكفر ومخالفة
النبي عليه السلام والسعي في الافساد لنكف عن تلك الاسباب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء اذ الاشتراك في العلة
يوجب الاشتراك في الحكم من غير تفاوت من الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يفهم من غير اجتهاد فيكون دلالة
نص لا قياسا لئلا يلزم اثبات القياس بنفسه فيكون المعنى فتاملوا فيما نزل بهم بالسبب الذي استحقوا
ذلك الجزاء فاحذروا ان تفعلوا امثال ما فعلوا فتعاقبوا مثل عقوبتهم فيكون امرا بالدلالة بالنظر والتامل
في موارد النصوص لاستنباط المعنى هو مناط الحكم اي محل تعلقه ليعتبر ما لا نص فيه بالمنصوص لان الشارع (الذي صح)
شرع الاحكام لمعان اشار اليها في النص كما انزل المثلات باسباب احترازا عن العمل بلا دليل وهو استصحاب
الحال الذي مآله الى الجهل فان مداره على انه لا دليل على الحكم وهو جهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه
مع وجود القياس الذي هو دليل ولهذا قلنا بان الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه
في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وتحقيق وجه التمسك
انه ادخل الفاء في قوله فاعتبروا بعد قوله وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ثم قال بالفاء فاعتبروا
وادخال الفاء يقتضي التعليل فيكون القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة للاتعاظ
باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم يقدر
هذه القضية لا يصدق التعليل لان التعليل انما كان صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون (يحتسب صح)
هذا الجزئي صادقا اذ صدق جزئي لا يقتضي صدق جزئي آخر ولهذا شرطوا كلية الكبرى ليندرج موضوع (منهم)
النتيجة فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى من لفظ الفاء
الذي للتعليل فيكون مفهوما لغة فيكون اما دلالة او اشارة وقيد الاعتبار البيان ومنه قوله تعالى

ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله اذ البيان الذي يضاف الينا هو اعمال الراي في المعنى المنصوص
عليه لتبيين الحكم في نظيره وهو عين القياس وقيل اشتقاق الاعتبار من العبور والتركيب يدل على
التجاوز والتعدي يقال عبرت النهر جاوزته ومنه المعبر للموضع الذي يعبر عليه اذا آلة العبور
وهي السفينة التي يعبر بها والعبرة الدمعة عبرت من الجفن وعبر الرؤيا جاوزها الى ما يلازمها (الذي هو)
فثبت بهذا كونه حقيقة في الانتقال والمجاوزة وذلك متحقق في القياس فانه عبور من حكم (بانه)
الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الاعتبار ان كان سوق الكلام له ايضا فيكون عبارة (الامر)
وان لم يكن السوق له كان اشارة فان قيل لا نسلم ان حقيقته الانتقال بل الاتعاظ يدل عليه
سياق الاية ولتبادره الى الفهم عند الاطلاق ولصحة نفيه عن قايس غير متفكر في امر الاخرة
ولا متعظ به ولترتبه على قوله يخربون بيوتهم وانما يحسن ذكره في الاتعاظ دون القياس لركاكة
ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وان سلمنا دلالته على القياس فيحمل على الامور
العقلية والحسية كاسباب العقوبات دون الشرعية او يحمل على ما كانت علته منصوصا
عليها لعدم امكان حمله على العموم اذ حكم الاصل منصوص عليه وقطعي في الكتاب والسنة (او)
المتواترة ومتفق عليه واصل ولا يتمكن اثبات هذه الاوصاف في الفرع فلا يصح القياس
ولئن سلمنا امكان العموم لكنه مخصوص قد خص عنه ما لا يجوز فيه القياس كالمنصوص عليه وما لم ينصب
عليه امارة الحكم او ثبت غير معقول المعنى والاقيسة متعارضة فلم يتوجه او صار ظنيا ومسئلة
القياس قطعية فلا يجوز اثباتها قلنا هو حقيقة فيما ذكرنا دون الاتعاظ اذ يقال اعتبر فلان
فاتعظ به فيجعل الاتعاظ مدلولا للاعتبار فيكون غيره ولان معنى المجاوزة متحقق في الاتعاظ
لانتقاله من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه وتبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره ممنوع
بل يفهم منه غيره ايضا فيجعل للقدر المشترك نفيا للمجاز والاشتراك فاما صحة نفيه عن قايس غير
متعظ فلفوات المقصود منه كما يقال لمن لا يتفكر في الآيات اعمى اصم والمراد بالاعتبار في الآية
مطلقه فيكون القياس من جزئياته كما ذكرنا فلا ركاكة كما لو اجاب من سئل عن شرب ما يتناولها وغيرها
فانه يكون حسنا لا ركيكا اذ الاعتبار لعموم اللفظ وليس المراد بالاعتبار اثبات جميع اوصاف
الاصل في الفرع والا لكان عين المنصوص بل المراد اثبات مثل حكمه والتخصيص ممنوع لعدم دخول
تلك الصور تحت النص فان الامر بالاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيها امارة لعدم امكانه بدونها
والاتعاظ وجد فيه نص لان الامر بالاعتبار فيما لم يوجد فيه دليل فوقه واذا تعارضت الاقيسة يعمل

(الاصلي من الاعتبار وهو الاتعاظ فان الذي هو بالاعتبار قوانين المنصوص)

بالراجح والا لم يجب العمل بها لتساقطها بالتعارض ومالا يعقل فيه معنى لا يمكن القياس فيه فلا يراد
بالنص وهو ظاهر وحديث معاذ رضي الله عنه صريح في العمل بالقياس والثابت بالقياس ثابت بمعنى النص
فيكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ واما الجواب
عن قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان كل شيء في الكتاب لكن بعضه لفظا وبعضه معنى فالمقيس عليه موجود
فيه لفظا والمقيس معنى وفيه تعظيم شأنه بالعمل به لفظا ومعنى وانكار القياس على بني اسرائيل
بناء على جهلهم وتعنتهم لا يقدح في قياسنا والظن كاف للعمل فيجوز العمل بالقياس وان كان
فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه فيجوز اثبات الطاعة به قال ثم قيل النصوص غير معللة
الى قوله ومثاله في تعليلنا اقول اختلف القائلون بان القياس في النصوص المتضمنة
للاحكام هل الاصل فيها التعليل او لا على اربعة اقوال فقال بعضهم النصوص غير معللة الا
الا بدليل اي الاصل فيها عدم التعليل الا اذا قام الدليل على كونه معللا فح يجوز تعليله كقوله عليه السلام
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص
معلول بان عدم نجاسة الهرة للطوف وهذا لان الحكم قبل التعليل ثابت بصيغة النص وبالتعليل
ينتقل الى معناه وهو كالمجاز من الحقيقة فلا يعدل عنها اليه الا بدليل ولان النص يوجب الحكم
بالصيغة لا بالعلة فلا اعتبار للعلة ولان الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر مع الجنس
يقتضي حكما خلاف ما يقتضي التعليل بالطعم اذ الاول يوجب الربوا في الجص والنورة وعدم جريانه
في القليل من المطعوم والثاني يوجب العكس ولان التعليل بكل الاوصاف محال لافضائه الى سد باب
التناقض وبالبعض محتمل فيحتاج الى قيام الدليل بترجيح البعض واليه اشار بقوله ثم قيل النصوص
غير معللة وقال بعضهم النصوص معلولة بكل وصف يمكن التعليل به الا لمانع لان كل وصف صالح
للتعليل فيعلل به وقولهم ان النص موجب بصيغته لا بالعلة فجوابه ان النص مثبت للحكم وموجب له
والعلة داعية اليه والحكم وان كان في الاصل ثابتا بالنص لكن التعليل لاثباته في الفرع فلا يتغير حكم الاصل
بالتعليل واليه اشار بقوله وقيل معلولة بكل وصف وقال بعضهم معلولة اي الاصل في النصوص التعليل
فلا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على كونه معلولا لانه قد مر بان التعليل بجميع الاوصاف غير
ممكن لان بعضها متعد وبعضها غير متعد فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها فلا بد من دليل
مميز على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي تعلق الحكم به وهذا اشبه بمذهب الشافعي
واختار صاحب الميزان ان هذا القول وقال الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بمعان ومصالح فاذا عقل المعنى

٢١٧

على التعليل فلا حاجة الى قيام الدليل على كونه معلولا والقول الرابع قولنا وهو انه مع هذا اي مع ما قال الشافعي
من ان الاصل فيه التعليل لا بد من دليل على ان النص الذي يراد استخراج العلة منه معلول في الحال ولا يكتفى فيه
ان الاصل في النصوص التعليل لان الاصل وان كان فيها التعليل لكنه ثابت ظاهرا وقد وجد في النصوص ما هو
غير معلول بالاتفاق فاحتمل كون هذا النص مما لا يعلل فلا يصح الالزام به اذ الظاهر يصلح للدفع
دون الالزام ولكن لا يسقط بهذا الاحتمال هو كون التعليل اصلا في النصوص بهذا الاحتمال حتى جاز العمل به قبل قيام
الدليل على كونه معلولا في الحال وان لم يصلح للالزام بمنزلة استصحاب الحال فانه لما كان ثابتا ظاهرا يصلح لجواز العمل به
دون الالزام كحيوة المفقود لما كانت ثابتة بالاستصحاب جعلت دافعة لا ملزمة فلا يورث ماله ولا يورث وكذا
مستور الحال وهو الذي لم يعرف بفسق او عدالة لا يرد شهادته باحتمال كونه غير عدل ويجوز العمل به ولكن لو طعن
فيه الخصم لا يصح الزامه باعتبار ان الاصل فيه العدالة لاحتمال زوالها بعارض وهو المراد بقوله لا يصلح حجة الالزام
قوله ولا يلزم جواز الاقتداء برسول الله عليه السلام هذا جواب عما يقال الاقتداء بالنبي عليه السلام في افعاله اصل بقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة كما ان الاصل في النصوص التعليل وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال
التي لا تصلح للاقتداء كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم انه وجب الاقتداء بالنبي عليه السلام ووجب العمل بذلك
الاصل وهو ان الاصل الاقتداء به وصح الالزام به على الغير مع احتمال كونه مخصوصا به من غير اشتراط قيام الدليل
على عدم الاختصاص به وكان ينبغي ان يجب العمل بهذا الاصل في النصوص من غير اشتراط قيام الدليل على كون هذا النص
معلولا في الحال تقرير الجواب بالفرق بينهما وهو ان الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واما ما بعوثا للاقتداء
به وليس في كونه رسولا شبهة فوجب الاقتداء لوجود العلة الموجبة للاقتداء قطعا ولم يسقط وجوب العمل به بالاحتمال
اذ الاختصاص ثابت في بعض افعاله بدليله كتخصيص العام فيبقى في الباقي على عمومه حتى يقوم الدليل على انه مخصوص به كالعام
اذا خص منه شيء يجب العمل فيما وراء المخصوص ولا يسقط العمل به باحتمال الخصوص ما لم يقم دليل عليه فاما فيما نحن
فيه فان النص المعلول ظاهرا يحتمل كونه غير معلول فالاحتمال واقع في نفس الحجة فلا يصير حجة على الغير مع الاحتمال فالحاصل
ان الاحتمال في العمل به دون نفس الحجة وفي الثاني في نفس الحجة فلا يجوز الالزام به ما لم يقم الدليل عليه ولان احتمال كون
النص غير معلول ثابت في كل نص لان الشرع ابتلانا بالوقف مرة كما في المتشابه وبالاستنباط اخرى كما في النصوص
المعللة فيكون هذا كالمجمل فلا يجب العمل به الا بعد قيام الدليل وفي قول المصنف لا الالزام جواز الاقتداء بالنبي عليه السلام
فان الجواز ثابت ايضا في النصوص انما الخلاف في الوجوب فانه يجب العمل في الاقتداء دون تعليل النصوص وكان ينبغي
ان يقول ولا يلزم وجوب الاقتداء حتى يحتاج الى الفرق المذكور ورجح صاحب الميزان ما اختاره باجماع الصحابة وبان احدا
من العلماء يشتغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا في مناظراتهم ولم يطلب خصمه دليلا على ذلك انه كما قلت ان الاصل فيها

التعليل لا وجه لاشتراط دليل آخر لصحة التعليل فان التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر وهو الاثر انما يعرف
بالدليل فكان ظهور التاثير دليلا على كونه معلولا فلا حاجة الى اقامة دليل آخر على كونه معلولا وليس هذا
كالاستصحاب فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا يرى ان حيوة المفقود وعدالة الشاهد لم يثبتا بدليل بل بظاهر
الحال واما كون الاصل معلولا ثبت بقبول التعليل وظهور التاثير فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالنبي عليه السلام
فكما ان النص معلول وغير فكذا افعاله عليه السلام فيما يقتدى به وغيره فكان من قبيل الاصل ولقائل ان يقول
لمن شرط اقامة الدليل على كون النص معلولا ويطالبه بالفرق بينه وبين ما اذا تمسك الخصم بالحقيقة او بكون
الامر للوجوب فانه لا يحتاج الى اقامة الدليل بان المراد منه الحقيقة او الوجوب بل يكفيه التمسك بالاصل بان يقول
الاصل في الكلام الحقيقة ويصح ذكر الالزام فكذا فيما نحن فيه ينبغي ان يكفي التمسك بالاصل بان يقول هذا النص
معلول لان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر فالفرق بينهما عسر **قال** ومثاله تعليلنا
الذهب بالذهب الى قوله وكونه معلولا **اقول** مثال الاصل الذي ذكرنا وهو انه لا بد في التعليل من اقامة
الدليل على كون النص معلولا ولا يكتفى فيه التمسك بان الاصل في النصوص التعليل في تعليلنا حديث الربوا الذهب بالذهب والفضة
بالفضة يعني ان حكم النص وهو حرمة الفضل معلول بعلة متعدية وهي الوزن والجنس عندنا وعند
الشافعي ليس بمعلول اذ هو معلول بعلة قاصرة وهي الثمنية واذا انكرات في كون النص معلولا فلا بد
لنا من اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
معلول ولا يكفي فيه التمسك بالاصل من غير دليل فيقول الدليل عليه ان هذا النص تضمن حكما وهو وجوب التعيين
باشتراط القبض بقوله يدا بيد اذ المراد منه التعيين بالقبض فان اليد آلة التعيين كما تضمن وجوب المماثلة
بقوله مثلا بمثل وذلك اي وجوب التعيين من باب الربوا اي للاحتراز عن الربوا كما ان وجوب المماثلة للاحتراز عنه
اذ يتحقق الربوا عند فوتهما احدهما ربوا الفضل والآخر ربوا النسيئة وقد قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة الا
ان تعيين احد البدلين وهو المبيع شرط في جواز عقد ربويا كان او غيره اذ لو لم يكن المبيع متعينا لكان دينا
والثمن ايضا دين لانه ثابت في الذمة لا يتعين بالتعيين فيلزم بيع الدين بالدين وهو حرام لان النبي عليه السلام نهى عن
بيع الكالي بالكالي فدل على ان اشتراط تعيين احد البدلين للاحتراز عن الدين بالدين ووجوب تعيين البدل الآخر هنا
وهو الصرف يعني في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة احتراز عن شبهة الفضل الذي هو شبهة الربوا فان للنقد مزية
على النسيئة عرفا حتى لا يعد اداء زكوة العين بالدين كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان
وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عنه بالاتفاق
فان الشافعي رحمه الله شرط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس ونحن لا نجوز ايضا بيع الحنطة بعينها
بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا لان ترك التعيين بالقبض يفوت المساواة يدا بيد وشرطنا قبض

راس المال في المجلس ليتحقق معنى التعيين فعرفنا ان هذا النص معلول اذ لا تعدي بدون التعليل واذا ثبت
كونه معلولا في ربوا النسيئة لما ذكرنا من ان وجوب التعيين للاحتراز عن شبهة الربوا وهو ربوا النسيئة
ثبت كونه معلولا في ربوا الفضل الذي تنازعنا وهو تعدي وجوب المماثلة الى ساير الموزونات لانه
عينه اي لان التعليل لربوا الفضل وجوب المساواة عين التعليل لربوا النسيئة ووجوب التعيين في كليهما
للاحتراز عن الربوا بل فوقه اي بل التعليل لربوا الفضل فوق التعليل لربوا النسيئة لان الربوا هو
الفضل الخالي عن العوض موجود في ربوا الفضل حقيقة كبيع قفيز حنطة بقفيزين منها واما في ربوا النسيئة
وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة او بيع الحنطة مثلا نسيئة فشبهة الفضل موجود
لا حقيقة والحقيقة اولى بالاحتراز من الشبهة وهذا التعيين وان ثبت بقوله عليه السلام في الاشياء الستة
يدا بيد وفي راس مال السلم بنهيه عن الكالي بالكالي وفي اختلاف النوعين بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد لا ينافي ثبوته بالتعليل لان وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعليل
اذا كان موافقا عند البعض فكان النص مؤيدا للقياس كما لو وجد نصان في حادثة الا ترى ان الفقهاء
يقولون هذا ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والقياس قال بعض المتاخرين اعلم ان اشتراط هذا الشرط
وهو الدليل على كون هذا النص معلولا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر
فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات
لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عنه بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ولا يثبت التاثير الا وان يثبت كون
هذا النص معلولا لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا
النص من النصوص المعللة **قوله** وان قيل علل تحريم الخمر يعني علل ان قيل تحريم الخمر بوصف الاسكار
حيث قال هذا الوصف مؤثر في الحرمة في الاصل وهو الخمر فيتعدى الى ساير المسكرات بعلة الاسكار
فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب قطرة منها كالخمر فكيف يحتاج الى اقامة الدليل اولا على
كون هذا النص المحرم للخمر معلولا حتى يصح تعليله ولا دليل عليه بل قام الدليل في النص على ان حرمته غير
معلول بالاسكار بل حرمته لعينه قال النبي عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب فلو كانت الحرمة
في الخمر متعلقة بالاسكار لجاز شرب القليل منها كما هو مذهب المعتزلة وان كان مما لا نقول به فدل على انه ليس بمعلول
بما ذكره **قوله** واثباتها الحرمة اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال قد تعدى حكم النجاسة عندكم
من الخمر الى بعض المسكرات كالمطبوخ ادنى طبخة والتي من نبيذ التمر والزبيب اذا اشتد فثبت ان النص المحرم

للنص معلولا اذا الاستدلال بدون التعليل يقرر الجواب ان اثبات الحرمة والنجاسة في بعض المسكرات المحرمة
المذكورة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر ولهذا لم يثبت الحرمة والنجاسة فيها على الوصف الذي ثبتا
في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر دون مستحل هذه المسكرات ونجاسة الخمر غليظة ونجاسة ساير المسكرات
خفيفة ولكنهما انما ثبتا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد لنوع احتياط فلا يظهر به كون النص معلولا فانه روي
عن النبي عم انه قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب ان حكم هذه الاشربة
حكم الخمر اذ النبي علم بعث مبينا للاحكام دون اللغة قال وكونه معلولا الى قوله واما شرط
اقول لما ذكر ان اقامة الدليل شرط لكون النص معلولا اشار الى الادلة المثبتة له فقال وكون النص
معلولا يثبت باجماع القايسين كما انهم اتفقوا على ان حدث الاشياء الستة معلول وان اختلفوا في تعيين
العلة على ما عرف مرارا او بالنص كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء والدولة في المال
صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا فذكر كلمة كي يقتضي ان المقصود به العلة وكقول
النبي عم لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري لما دل به الاختيار بكلمة الفاء على ملك البضع فدل
على انه علة للاختيار وقد يكون بفحوى النص اي بدلالته دون عبارته كقوله علم في السمن الذي وقعت
فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مايعا فاريقوه ففيه دلالة على انه
معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وقد يكون الاستدلال بحكم النص لحديث المستحاضة وهو قوله علم
انها دم عرق انفجر توضي لوقت كل صلوة على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى في ركن القياس واعلم ان النص
دليلا على التعليل على مراتب اما ان يكون بالتصريح بان يذكر فيما يدل على العلية وهو اما ان لا يحتمل غير
العلية او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا فالاول ان يذكر بلفظ لا يقصد غير التعليل مثل لعلة كذا او
لسبب كذا او لاجله مثل قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله علم انما جعل الاستيذان
لاجل البصر وقوله تعالى لكيلا يكون على المومنين حرج والثاني هو ما يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا بان يذكر العلة
كاللام في قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم فانه لا يجوز ان يكون عين جهنم غرضا بالاتفاق وكقوله لدوا للموت وابنوا
للخراب بان اللام فيه وفي الاية لبيان العاقبة بطريق المجاز دون الغرض او حرف ان مثل قوله علم في الشهداء
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة ملبيا وقوله علم انها من الطوافين والهادم
عرق انفجر واما ان لا يكون بالتصريح بل بالايماء وهو على انواع ومنها ترتيب الحكم على الوصف بالفاء اما في كلام
الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومثله قوله او في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم
وسهى رسول الله فسجد ومنها الحكم عقيب حادثة كما روي واقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه دليل

على ان الوقاع علة كانه قال واقعت فكفر اذ الامر بالعتق ابتداء من غير ترتب على السابق يبعد
ولان صلاحيته للجواب يغلب كونه جوابا ومنها ان يذكر الشارع وصفا لو لم يكن علة لم يفد مثل
انها من الطوافين عليكم وثمرة طيبة وماء طهور وقوله اينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن
وقوله لعمر وقد سال عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه ومنها
ان يفرق في الحكم بين الشيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم يدا بيد ومنها ان يذكر وصفا مناسبا كقوله علم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه
يشعر بان الغضب علة لتشويش الظن وتمام التحقيق فيه عرف في موضعه قال واما شرطه الى قوله
والثاني اقول لما فرغ من بيان نفس القياس وما يتبعه شرع في بيان شرطه وقدمه وان كان خارجا
عن الذات على الركن وان كان داخلا فيه لتقدم الشرط على المشروط طبعا فيقدمه ذكرا وذكر من شرط
القياس اربعا الاول ان لا يكون المقيس عليه او الدال عليه مخصوصا بحكمه بنص اخر اي لا يكون منفردا
مع حكمه بنص يقتضي تخصيصه به وليس المراد من كونه مخصوصا خصوصه من صيغة عامة فانه غير مانع
عن القياس عليه فهو الاختصاص دون التخصيص وانما شرط هذا لانه متى ثبت اختصاصه به بالنص
صار التعليل مبطلا لما ثبت بالنص فيكون باطلا مثاله ان الشرع قصر اباحة النكاح في حق العامة على
الاربع بقوله تعالى مثنى وثلث ورباع فلو كانت الزيادة على هذا مشروعة لبينه الله تعالى فالسكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان انه لا يجوز اكثر من هذا ثم خص النبي علم باباحة التسع ما شاء على ما روت عائشة
رضي الله عنها كراما له اذ زيادة الحل من باب الكرامة باعتبار انه اثبات الولاية على الحرة حتى ملك العبد
نصف ما يملكه الحر لنقصان حاله فلم يصح تعليل هذه لتعديته الى غيره كما فعله الرفضة حيث جوزوا التسع
لغيره ايضا لان فيه ابطال خصوصية الثابتة له كرامة وكذلك خص خزيمة بقبول الشهادة وحده بقوله
علم من شهد له خزيمة فهو حسبه فصار مخصوصا به كرامة له مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد
في حق العامة بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم فلم يجز تعليله
حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان مثله في العدالة والفضيلة او فوقه كالخلفاء الراشدين
لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص كرامة له وهذا لا يجوز وانما خص بهذه
الكرامة لاختصاصه من بين ساير الحاضرين بعلمه جواز الشهادة لرسول الله بناء على اخباره علم لتبيين
لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله علم في افادة العلم كالعيان والعلم هو المطلق للشهادة
وقضيته انه علم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال علم

من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد ولم
تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء الثمن
فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فسمي ذا الشهادتين وكذلك خص المسلم فيه من بين ساير الديون
بجواز بيعه وان لم يكن موجودا في الحال رخصة مع اشتراط كون المبيع مملوكا موجودا مقدور
التسليم في عامة البياعات بقوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك وبانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم وما ثبت جواز السلم المخصوص بالنص المذكور الا موجلا لقوله عليه السلام من اسلم منكم
فليسلم في كيل معلوم الى اجل معلوم لان ظاهره يقتضي اشتراط الاوصاف المذكورة كما لو قيل من
دخل داري فليدخل غاض البصر فكان جوازه مخصوصا بشرط الاجل فلا يستقيم ابطاله بالتعليل كما
قال ان في تعليله جاز موجلا جاز حالا لبعده عن الغرر ولانه نوع بيع فيجوز حالا وموجلا لا يقال قد
عديتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها من الصور التي تجوز
فيها السلم مما يمكن ضبط صفتها ومعرفة مقدارها ولا تعدية الا بالتعليل فكما عديتم بالتعليل
الى ما ذكرتم فنحن ايضا نعديه الى السلم الحال لانا نمنع تعدي الحكم الى ما ذكرنا بالتعليل بل باشارة
النص او دلالته فان قوله فليسلم في كذا يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر فكل ما يمكن
يلحق به صح
ضبط صفته ومعرفة مقداره بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى الموجل كما سياتي ولقايل ان يقول
سلمنا ان ثبوت الحكم فيما ذكرتم بدلالة النص او باشارته السلم لكم قد ابطلتم التخصيص الثابت
بدلالة النص
للسلم في المكيل والموزون وذكر لا يجوز وان كان بالدلالة فانه لا يجوز ابطال تخصيص شهادة خزيمة فيمن
هو افضل منه كالخلفاء الراشدين وقد ذكرتم ان جواز السلم من قبيل قبول شهادة خزيمة وحينئذ
يمكن ان يقال انا ما ابطلنا تخصيص جواز السلم بتعدية حكمه الى غيره من انواع البيوع فان الصور المذكورة
ايضا من باب السلم وقد خص النبي عم في السلم مطلق بل غايته انا عممنا صور السلم بالجامع المذكور وذا
غير مبطل للاختصاص وكذلك خص عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير لاجل ان القمل كان يوذيه والقمل
لا يتولد في الحرير مع حرمته في حق العامة لقوله عليه السلام انما يلبسه من لا خلاق له في الاخرة فما خص بالجواز لا يجوز
تعليله لكونه مبطلا لاختصاصه به وكذلك ابو طيبة الحجام خص بجواز شرب دم النبي عم فانه لما حجم
لما فعلت
النبي عم شرب دمه فقال له النبي عم افعلت هذا فقال كراهة ان يراق دمك على الارض فلم ينكر عليه مع
ان شرب الدم حرام في حق العامة لكونه نجس العين فلا يجوز ابطال تخصيصه بالتعليل وكذلك فرع الشافعي
على الاصل المذكور عدم انعقاد النكاح لغير النبي عم بلفظ الهبة باعتبار ان جواز النكاح بلفظ الهبة من

المخصوصة بالنبي عليه السلام لقوله تعالى خالصة لك فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل بالتعدية
الحكم الى غيره وقلنا لا نسلم ان المراد من الخلوص ما ذكرتم بل المراد اختصاصه بسلامتها
بغير مهر لان فعل الهبة يقتضي مصدرا وقوله خالصة لك نعت لمصدر محذوف والتقدير
خلوصا لك احلالا الموهوبة بغير بدل هبة خالصة لك بدليل السياق فانه تعالى ذكر في اول الاية انا
احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن اي مهورهن فنساق الكلام الى ان قال وامراة مومنة ان وهبت
نفسها للنبي ففيه بيان المنة على النبي عليه السلام في جواز نوع النكاح له ببدل وبغير بدل ويدل عليه ايضا انه شرع
على ٦
ابتغاء النكاح بالمال في حق العامة بقوله ان تبتغوا باموالكم وبقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم
ازواجهم ٦
في ازواجهم اي ما اوجبنا من المهور على امتك في ازواجهم ثم اظهر خصوصيته بشرع النكاح له بغير مهر
بقوله احللنا لك الاية ثم علل ذلك بقوله لكيلا يكون عليك حرج اي ضيق في امر النكاح اذ اللام متعلقة بقوله
خالصة والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر لا في انعقاده بلفظ دون لفظ خصوصا في حق من هو افصح
العرب فدل مجموع هذه القراين ان المراد بالخلوص جواز النكاح له بغير مهر فلا يجوز ابطاله بالتعليل
بعده ٦
ونحن القائلون بموجبه اذ المراد بقوله خالصة بانه لا يحل منكوحته لاحد ويكون خالصة حالا من الضمير
في وهبت يعني انه وهبت خالصة لك والمعنى ان احلال ما احللنا لك من النساء خالص لك لا يحل لغيرك بعدك
فانه عليه السلام كان يتاذى من ان يكون غيره شريكا له في فراشه دل عليه قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله
المذكورتين م
ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا فهذا الاختصاص من الوجهين ثبت كرامة فاما الاختصاص
يعني لا يكون بالعقل المقابل
باللفظ فلا اذ الناس في ذلك سواء استعارة ووجوه الكلام سواء قال والثاني ان لا يكون الاصل
قوله والثالث اقول الشرط الثاني ان لا يكون الاصل اي المقيس عليه معدولا به عن القياس اي بان لا يكون
سنن القياس وطريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة لان الاصل اذا كان لا تدرك علته وحكمته بالعقل او يكون خارجا
عن سنن القياس لا يصح القياس اذ الحاجة الى اثبات الحكم بالقياس فمتى ثبت المقيس عليه على وجه يرده
القياس لم يمكن اثبات حكم الفرع بالقياس عليه كما لا يصح اثبات الحكم بالنص الا في مثاله جواز التوضي بنبيذ التمر
ثبت معدولا به عن القياس بقوله عليه السلام ثمرة طيبة وماء طهور اذ القياس عدم جواز الوضوء به لانه خرج
عن طبع الماء فلم يبق على صفته المنزلة من السماء فصار كالتوضي بما سواه من الانبذة والاشربة فاذا كان كذلك
لا يقاس عليه غيره لفوات شرط القياس لكونه معدولا به عن سننه وكذلك جواز صرف الكفارة الى نفس المكفر ثابت
على خلاف القياس كما ثبت في حق الاعرابي الذي واقع امراته في نهار رمضان فاعطاه النبي عليه السلام ما يكفر به فذكر
حاجته ففي فقال عليه السلام كلها انت وعيالك فانه ثبت معدولا به عن القياس لان الكفارة انما تكون واجبة عليه

بان يعطي من ماله الغير حتى يحصل له ثواب مكفر وساتر لجنايته الا بما يقع له بان ياخذ مال غيره مع كونه جانيا
لان شرعيته للزجر والستر بحصول الثواب وذا لم يحصل بالاعطاء لا بالاخذ واذا كان كذلك لم يجز
قياس غيره عليه بعلة الفقر والحاجة وكذلك ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة ثبت معدولا به
عن القياس لقوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا اذ القياس يقتضي عدم
انتقاض الطهارة بالقهقهة كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه لانه ليس بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثا في
صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة فلا يقاس عليه غيره وكذلك حل الذبيحة عند ترك
التسمية ثبت معدولا به عن القياس بقوله عليه السلام حين سئل عن اكل متروك التسمية ناسيا كلوه ناسيا
فان تسمية الله في قلب كل امرء مسلم والقياس يقتضي حرمته كما هو مذهب مالك اذ التسمية شرط للحل
بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ولا اثر للنسيان في انعدام ما ترك من الشروط ناسيا كالموجود
كما لو صلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار الشهود ناسيا فلا يصح تعليله بان يقال الملة قامت
في الناسي مقام الذكر فيتعدى الى العامد لوجود العلة وهي الملة اما لانه معدول به عن القياس على ما بينا
واما لانه لا مساواة بينهما اذ العامد معرض عن ذكر الله قصدا فلا يجعل كالناسي المعذور وكذلك ثبت
بقاء الصوم بعد تحقق الاكل ناسيا معدولا به عن القياس بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك والقياس يقتضي ان يفسد صومه لتحقق المفطر وهو الاكل المضاد لركن الصوم وهو الامساك
عن المفطرات والنسيان لا اثر له في ايجاد المعدوم واعدام الموجود حتى لو ترك ركنا في الصلوة
ناسيا تفسد صلوته واذا كان كذلك لم يصح تعليله لتعدية الحكم الى الخاطي والمكره واما لكونه
معدولا به عن القياس فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له والقياس يقتضي الافطار لفوات الركن فالتعليل
لبقاء الصوم يكون لضد ما وضع له القياس واما العدم المساواة بين الناسي وبين الخاطي والمكره اذ
النسيان ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا والخطاء مما يمكن
الاحتراز عنه وانما وقع المرء فيه بضرب من التقصير منه مع كونه ذاكرا للصوم والاكراه من قبل من لا حق له
والمكره مختار في الاقدام على ما اكره عليه وهو ذاكر للصوم ولهذا العزيمة في حقه ان لا يفطر ولو صبر
حتى قتل كان شهيدا وهذا اية الاختيار فلم يكن في ورود النص في الناسي ورودا فيهما وقوله وهو عدم
فساد الصوم بالوقاع ناسيا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حكم الناسي معدولا به
عن القياس لما تعدى حكمه من الاكل والشرب ناسيا الى الجماع ناسيا وقد عديتم حكم النص الى الجماع
بطريق التعليل فجاز تعديته حكمه الى الخاطي والمكره ايضا لكونه غير معدول به عن القياس فقرر الجواب

ناسيا

انا لم نثبت هذا الحكم وهو عدم فساد الصوم بالوقاع ناسيا بالتعدية والتعليل لعدم
فوات شرط التعديه وهو كونه على وفق القياس لان ما لا يدرك بالراي لا يمكن تعديته اذ التعدية
فرع كونه مما يدرك بالراي الا اذا كان غير المنصوص في معنى المنصوص من كل وجه بحيث نعلم يقينا
انهما لا يفترقان في المعنى الذي هو مدار الحكم ومناطه بل في الاسم الذي لا مدخل له في كونه مناطا الحكم
وحينئذ يثبت الحكم فيما يساويه في المعنى المعتبر لكونه مناطا للحكم بدلالة النص لا بالقياس وحاصل الجواب
. ان ما ثبت معدولا به عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكن يجوز اثبات الحكم في غيره بدلالة النص وههنا
كذلك لان الاكل والجماع سواء في قيام ركن الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
اي اتموا الصيام بالكف عن هذه الثلثة اذ المذكور هذه الثلثة فقط فكان ورود النص في بعضها
.. ورودا في الآخر دلالة والآلم يكونا متساويين في الركنية فهذه الثلثة مختلفات في الاسم دون المعنى
المقصود لما عرف ان احد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت ذلك الحكم للآخر ضرورة كالتوأمين اذ
الاستواء في المعنى يوجب الاستواء في الحكم كان النص الوارد في القيء والرعاف جعل واردا في ساير الاحداث
لاتحاد المعنى وهو كونه الخارج نجسا وكذا النص الوارد في المستحاضة وهو قوله عليه السلام صلي وان قطر
الدم على الحصير قطرا جعل واردا فيمن به سلس البول او انفلات الريح او الجرح السائل لاتحاد المعنى
الموجب للمساواة اذ الفرق لم يشمل الجميع والدليل على كونه ثابتا بدلالة النص انه كل من
سمع قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك يفهم منه ان الناسي غير جان حيث اضيف الفعل الى صاحب الشرع
، فلم يكن الناسي جانيا لحرمة الصوم والجماع مثله في هذا المعنى اذ المؤثر هو النسيان لا صورة الاكل
والشرب قال والثالث ان يتعدى الى قوله ومنها ان يكون المعدى اقول الشرط الثالث ان
يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا من
حيث التسمية لكنه جملة اي مجتمع ومتضمن لشروط متعددة عند التفصيل لتضمنه خمس شرايط
التعديه وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع وتعديته الى فرع هو نظيره وما ثله وكون الفرع خاليا
عن النص الا ان الطلباكان راجعا الى تحقق التعديه فانها انما يتم بجميع هذه الشرايط الخمسة جعل الجميع
شرطا واحدا الا ان الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من شروط التعدية وتسمى هذه الخمسة
. واقامة الدليل على كل واحدة منها وذكر المصنف منها اربعة وترك الاول وهو التعدية المشار اليه
. بقوله ان يتعدى فنذكره اولا ثم نشير الى ما ذكره المصنف فنقول ذهب الجمهور من اصحابنا ان التعليل

بالعلة القاصرة المستنبطة كالثمنية في النقدين لا يجوز واليه ذهب بعض الشافعية وابو عبد الله البصري من المتكلمين
وذهب الشافعي وعامة اصحابه وجمهور المتكلمين واحمد والباقلاني وعبد الجبار وابو الحسين الى انه يجوز وهو
مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا ومنهم الشيخ ابو منصور وهو مختار صاحب الميزان واتفق الجميع على صحة
العلة القاصرة المنصوصة او الثابتة بنص او اجماع قالوا العلة المستنبطة من جنس الحجج فيتعلق به اثبات الحكم
مطلقا تعدى او لا كساير الادلة من الكتاب والسنة يثبت الحكم بها خاصة كانت او عامة وهذا لان الشرط
في الوصف الذي يعلل به كونه موثرا او مخيلا او مناسبا على حسب الاختلاف وذلك موجود في القاصرة والمتعدي
فلا يجوز التعليل بعد وجود شرط صحته الا لمانع وكونه قاصرا ليس بمانع للاجماع على صحة القاصرة المنصوصة والمجمع
عليها ولنا ان دليل الشرع لا بد من كونه موجبا علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا والتعليل بالعلة القاصرة
لا يوجب عملا بالاجماع ولا علما في المنصوص عليه لان الحكم فيه ثابت بالنص دون العلة اذ العدول عن الاقوى الى
الاضعف مع ما يردة بديهة العقل فلم يبق لها اثر الا في الفرع ولا يتحقق ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه لا فايدة
في التعليل سوى التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وهذا بخلاف القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها
افاد ذلك علما بانها هي الموثرة في الحكم ولا فايدة اعظم منه قالوا لا نسلم انحصار الفايدة فيما ذكرتم بل لها
فوائد احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كيلا يشتغل المجتهد بتعليله لتعديته الى الفرع وثانيها معرفة
الحكمة الموجبة لطمانينة القلب والقبول بالطبع اذ الطبع الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قبول التحكم
ومرارة التعبد وثالثها المنع من التعدية عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية
بالعلية وعلى كونها راجحة على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على مرجح قلنا حصول
هذه الفوائد بالتعليل ممنوع اما الفائدة الاولى وهو الاختصاص فانه يحصل بترك التعليل ايضا لانه كان
ثابتا قبل التعليل اذ النص بصيغته لا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك
التعليل فيبقى على الاختصاص على ما كان من قبل فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى لجواز اجتماع وصفين فيه احدهما يتعدى دون الاخر فيجب التعليل بالوصف المتعدي لكونه
اقرب الى الاعتبار المامور به من غير المتعدي فدل انه لم يثبت الاختصاص اصلا بهذا التعليل ولقايل ان يقول
لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذ النص ساكت عما عداه والاختصاص لا يثبت الا بنفي ما عداه والاصل
في النصوص التعليل فاذا علل بالقاصرة يكون نصا على الاختصاص فلا يتعدى واما الفائدة الثانية فلان الوقوف
على الحكم والمناسبات من باب العلم دون العمل والراي لا يوجب العلم بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
التعليل غايته انه يفيد ظنا لحكمة الحكم والشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لم يتعلق

بها عمل فلا يعتبر واما الفائدة الثالثة فلا نسلم ان القاصرة يعارض المتعدية على وجه
يحتاج الى مرجح اخر اذ المتعدية بنفسها راجحة لكونها اكثر فايدة ومتفقا عليها فلم يحصل
الفايدة الاولى وهو الاختصاص لجواز ان يعلل بالتعدية وانه اخرج الجواب عما ذكر قوله
ومنها اي ومن الشروط التي تضمنتها الشرط الثالث وهو الثاني من الخمسة كون الحكم المعلول شرعيا
وهو مذهب الجمهور لا لغويا وذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني الى انه لا يشترط
كون الحكم شرعيا بل يجري القياس في اللغة ايضا وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا دار اسم الخمر
مع الشدة المطربة وجودا وعدما فيفيد غلبة الظن ان العلة لكونها خمرا هي الشدة المطربة وقد
وجدت في ساير المسكرات فيسمى به ويترتب عليه حكمه من الحرمة والنجاسة ولانه تواتر عن ائمة اللغة جواز ذلك
حتى شحنوا كتب النحو والتصريف والاشتقاق من ذلك واجمعت الامة على الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن
تفسير القران والاخبار الا بتلك القوانين ولنا قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها فانه يدل على انها
باسرها توقيفية فيمتنع اثبات شي منها بالقياس لان النص موجود في الجميع ووجوده يمنع القياس
لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يفيد ان وافقه وهذا بنا على ان الواضع هو الله للجميع وفيه خلاف
مشهور عرف في موضعه وهذا بخلاف الاحكام لانه لا نص في الفروع ولا بد من معرفة الحكم فيها فاحتيج
الى القياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل حكم الاصل وتعليل الاسما غير جايز اذ لا مناسبة بين
الاسما ومسمياتها فلان الواضع قد يراعي المناسبة كما في القارورة لكن للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه من رعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى
من ساير الالفاظ وقد لا يراعي المناسبة كوضع الزنجي والابلق ونحوهما والدوران انما يفيد غلبة
الظن فيما يحتمل العلية وهنا لم يوجد الاحتمال لانتفا المناسبة بين الالفاظ والمعاني للاطلاق
حقيقة وحاصله ان الاطلاق ان كان بطريق المجاز فلا نزاع فيه اذا وجد المجوز للاطلاق لكن لا يحتمل
عليه مع ارادة الحقيقة كيلا يلزم الجمع بينهما وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا يعرف
الا بالسماع والتوقيف دون القياس والتعليل والاقيسة المذكورة في اللغة في التحقيق ثابتة بالوضع
والتوقيف اذ هي مستندة الى الكليات الموضوعة ككون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا ونحوهما
لا الى القياس واذا تقرر هذا فلا يصح التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا اسم لجماع
يقصد به سفح الماء في محل مشتهى حرام لا للولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنى فيدخل تحت قوله بعد ذلك
الزانية والزاني وكذا لا يستقيم ان يقال سمي الخمر خمرا لمخامرتها العقل فيسمى ساير المسكرات خمرا لتحقق

المعنى فيه فيدخل تحت الآية المحرمة فيأخذ حكمه فيحرم شرب القليل منه و يُحدّ شارب القليل كالخمر
وكذا لا يصح ان يقال سمي السارق سارقا لانه ياخذ مال الغير خفية ولهذا لا يسمى الغاصب به وهذا
المعنى موجود في النباش فيثبت له اسم السارق فيدخل تحت عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فيقطع النباش وكذا لا يصح استعمال الفاظ الطلاق للعتق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى العتق
لا تعتق فلو يقال انما يجوز استعمال الفاظ الطلاق في دفع النكاح لزوال الملك و نذال الملك موجود في العتق فيجوز
استعماله وكذا لا يقال لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جاز استعارة الفاظ الطلاق للعتق
والجامع كون الكل مزيلا للملك وانما بطلت المقايسة في جميع ما ذكرنا لما بينا ان من شرايط القياس
ان يكون المعدى حكما شرعيا وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس لاثبات الاحكام الشرعية وكذا
لا يصح الاشتغال بالتعليل في تصحيح ارادة العدد من لفظ طالق لان الوقوف بالتامل في طريقة اهل
اللغة دون القياس والواضع قد وضع صيغة الفرد لمعناها ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان والعدد
ضد الفرد والشيء لا يحتمل ضده فلا يصح ارادة العدد وكذا لا يصح التعليل لاثبات اشتراط التمليك في اطعام
الكفارة وغيرها قياسا على الكسوة لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الاطعام او تعدية
حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي لا مدخل للقياس في معرفته وكذا الكسوة اسم لغوي فلا يكون مفهومه
حكما شرعيا ليصح تعديته الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما فالاطعام فعل متعد لازمه
طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك حاصل بالتمكن من الطاعم فيخرج عن العهدة بالاباحة وحصول
الفعل وانما يجوز التمليك فيه بدلالة النص لوجود معنى المنصوص عليه مع زيادة لما بينا واما الكسوة
فاسم في الحقيقة لعين الثوب الملبوس لا لمنافع اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فلا يكون شرط
التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة وكذا الكلام في الغموس لتعدية حكم المنعقدة وهو وجوب الكفارة اليها
باطل لان الكلام في ان الغموس يمين حقيقة ام لا لا يمكن الا بالنقل عن ائمة اللغة دون التعليل فعند نا ليست
بيمين حقيقة وانما سميت يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين فلوجود
هذه المناسبة سميت يمينا لتسميه صورة الاسد به فكان طريق معرفته الرجوع الى اهل اللغة الم
وضعوا اليمين للتحقيق للصدق في الخبر فلهذا سموها يمينا وهو القوة لان الخبر كان محتملا للصدق
والكذب فباليمين يتقوى جانب الصدق فاليمين لا يتصور الا فيما يتصور فيه احتمال الصدق والغموس لا
يتصور فيه ذلك لتحقق الكذب فيما مضى فلا محل لليمين واضافته الشيء الى غير محله لغو فلا يكون الغموس يمينا
حقيقة فلا تجب فيها الكفارة وكذا الحكم في نظائره التي ذكرها وغير ذكر قال ومنها ان يكون المعدى حكم

معنى الصدق ما هو التحقيق في الخبر لنوع آخر فنظرنا انهم وضعوا اليمين

النص بعينه الى قوله ومنها ان يكون التعدية لاثبات حكم شرعي في فرع هو نظيره وقيل وفي شرح الفرع مع الاصل ... والمراد ٢٢٠
وهو الثالث منها ان يكون المعدى حكم النص بعينه من غير تغيير بان يثبت في الفرع مثل حكم الاصل بدون زيادة
وصفا او سقوط قيد فيه والمراد به المثلية في نفس الحكم مثل الجواز و عدمه لا في كونه قطعيا لانه ذكر لا يثبت
بالقياس والدليل على اشتراط هذا الشرطان فائدة التعليل التعدية لا غير فاذا كان مغيرا له فلا يكون تعدية
بل اثبات الحكم ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فاذا تقرر هذا يتفرع عليه انه لا يجوز تعدية حكم
صحة الظهار من المسلم الى الذمي عندنا خلافا للشافعي حيث قال يصح ظهار الذمي باعتبار انه موجب
الظهار الحرمة وهو من اهلها كالمسلم ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالاطعام والاعتاق
وعدم اهليته للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح ولانه وان لم يكن
له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاءه في حق الطلاق
ولم يعتبر في حق الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في المسلم ثبوت حرمة تنتهي
بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في الذمي فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير
ومعنى العبادة فيها راجح حتى يتادى بالصوم ولا يتادى الا بالنية والكافر ليس باهل للتطهير
والعبادة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل
فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال ولهذا
لا يجوز قبل الحنث بخلاف الظهار وكذا لا يجوز تعليل ربا الربوا بالطعم في الاشياء الاربعة التي هي
الحنطة والشعير والتمر والملح كما علل به الشافعي وعدى حكمه الى ما لا معيار له من العدديات كالتفاحة
والسفرجلة او ما دون الكيل كالحفنة ونحن نقول هذا التعليل باطل لان حكم النص في الاشياء
المذكورة تحريم مقيد بعدم التساوي في المعيار الشرعي متناه به حتى لو وجد التساوي لا تبقى الحرمة في
الاصل لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتعليل بالطعم ... الحرمة من التناهي الى عدمه ... العدد
... الاطلاق فانه يوجب في العدديات وما دون الكيل حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة اذ لا يمكن
التساوي في العدديات وما دون الكيل لان المستوي شرعا في الاصل هو الكيل في العدديات وما دون
الكيل ليس بمكيل والتساوي بالعدد والحفنة غير معتبر شرعا فكان اثبات الحرمة في الفرع
بخلاف ما اثبته الشارع في الاصل اذ الحرمة المتناهية المقيدة غير الموبدة المطلقة وكان هذا التعليل
باطلا والمخلص ان نقول انما اثبتنا الحرمة لعموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء لا بالتعليل وانما عللنا بالطعم لقصر الحكم على المنصوص عليه حتى لا يتعدى الى الجص والنورة

كالتعليل بالثمنية فلا يكون تغييرًا ونحن وان منعنا التعليل بالقاصرة لكن يجب ان يكون فساد التعليل باعتبار
كونه علة قاصرة لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلا يصح ايراده في هذا الفصل وقد عرف ان المسوي شرعًا
هو الكيل فلا يتناول النص العدديات وما دون الكيل فلا يصح تمسكه بالحديث لاثبات الحرمة في المتنازع
ولا يلزم على ما ذكر حرمة بيع المقلية بغيرها والدقيق بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة كانت قبل
القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تكتنز في
الحنطة به وبالطحن تتفرق فلا يعرف المساواة بالكيل الذي هو مسوي شرعا ويجوز اثبات الحرمة متناهية
ثم يبطل النهاية بصنع العباد فاما ان يثبت غير متناهية باثبات الشرع فلا وان ارتفع ما اثبتها الا
متناهية وكذا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى الحال كما فعله الشافعي معللا بان السلم لما جاز مع الاجل
خلاف ما يقتضيه العقد وهو ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال جاز السلم الحال بالطريق الاولى اذ
اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد فلا يصلح مبطلا له قلنا في قياس جواز السلم الحال على المؤجل
الفساد لانه من وجهين احدهما انه قياس بغير النص وهو قوله عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم فيكون
تعديته الى ما فيه نص بالتغيير وثانيهما انه لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير اذ الاجل في الاصل
خلف عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه وتحقيقه ان الشرع انما ورد بجواز السلم
موجلا وتعديته حكمه الى السلم الحال لا يمكن الا بتغيير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز البيع في عامة
البياعات كون المبيع مالا مملوكا موجودا متقوما مقدور التسليم اجماعا ولنهي النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند
الانسان والمعقود عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا او مقدور التسليم فالحكم الاصلي فيه عدم جوازه
لكن الشرع جوز رخصة بصفة الاجل باقامته مقام المقدرة لكونه سببا لها كما اقام العين مقام المنفعة
في عقد الاجارة فصار الاجل شرطا لا لعينه بل لخلفه عن القدرة التي هي شرط في جواز العقد فظهر انه رخصة
نقل للشرط الاصلي وهو القدرة حقيقة بالوجود الحقيقي الى ما يصلح خلفا عن القدرة الاجل لانه يصلح
سبيلة اليه بادراك غلاته او التكسب بعد مدة واذا كان النص المرخص ناقلا للشرط الاصلي الى خلفه لم يستقم
التعليل على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط وابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة
الاعتبارية لم يكن هذا تعدية لحكم النص بل ابطالا له واثباتا لحكم اخر في الفرع لم يتناوله النص وكذا لا يجوز
تعدية حكم التعيين من السلع الى الاثمان عندنا وقال الشافعي في الدراهم والدنانير يتعينان بالتعيين في عقود
المعاوضات لان التعيين تصرف من اهله في محله مفيد في نفسه فيصح كتعيين السلع ولهذا تتعينان في
الودائع والغصوب والوكالات والمضاربات والهبة وغيرها حتى يكون للواهب الرجوع فيه عنها الا في مثلها

قلنا

قلنا هذا التعليل يقتضي تغيير حكم الاصل في الفرع فلا يجوز وهذا لان حكم الشرع في جانب السلع والاعيان
ان يتعلق بالبيع وجوب ملك الاعيان المبيعة للمشتري لا وجود الاعيان بالبيع فان وجودها
في ملك البائع قبل العقد شرط صحته في عامة البياعات الا ما سقط رخصة كما في السلم فالعينية
في المبيع حكم اصلي والدينية تعارض الرخصة وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا
للبائع في ذمة المشتري بالعقد لان الثمن لم يكن موجودا وواجبا للبائع قبل العقد في ذمة المشتري
فكان وجوده ووجوبه من احكامه الثابتة به لا من شرائطه وسقوط وجود الثمن ودينيته امر اصلي
غير ثابت بطريق الرخصة بثلاثة اوجه احدها انه يسقط اشتراط التعيين فيه ويثبت في الذمة من غير ضرورة
مع القدرة عليه فان من اشترى شيئا بدراهم غير عينه وفي يده دراهم صح العقد ويثبت الثمن في الذمة فلو
لم يكن ثبوته في الذمة اصليا لما ثبت فيها الا لضرورة كما في جانب المبيع واليه اشار المصنف بقوله لا بطريق
سقوطه فيها ورا الضرورة وثانيها انه يجوز استبداله قبل القبض والتسليم فلو لم يكن ثبوته في الذمة حكما
اصليا لما جاز استبداله كما لم يجز استبدال المبيع واليه اشار بقوله حتى جاز استبداله قبل التسليم
وثالثها انه لو كانت العينية اصلا في الثمن وثبوته ضروريا بالتمكن بالنقل الى الدين ضرر نقصان
وعذر بان العين خير من الدين والعدم من الغرر فكان يجب جبر هذا النقصان بقدر ما يقابله وهو
راس المال في المجلس او بالاجل كتاجيل المسلم فيه فلو صح تعيين الاثمان كما صح تعيين السلع لانقلب الحكم
شرطا محلا للعقد بعد ان كان حكما له فيكون تغييرا لحكم النص لما ثبت ان الحكم الاصلي في الثمن وجوده ووجوبه
في الذمة بالعقد لا قبله فلو صح تعيينه كما قال الشافعي في الحجر وجد الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار
محله لثبوت الملك فيه كما في جانب المبيع وقد عرف ان المحال شروط اذ التعيين يقتضي مسابقة الوجود على
البيع وهذه امارة كونه شرطا اذ حكم الشيء لا يسبقه بل يقارنه او يعقبه فكان في التعيين انقلاب
ما هو الحكم شرطا وهو تغيير محض فكان باطلا واليه اشار بقوله ولهذا لا يجبر هذا النقصان بالاجل
الاخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم والدنانير بعد التعيين لا ينفسخ العقد عندنا وعنده
ينفسخ ولو اراد المشتري حبسها واعطاء مثلها له ذلك عندنا لا عنده ولو مات المشتري مفلسا كان البائع
اسوة للغرماء فيها وعنده كان هو احق من غيره قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن فيه في التحقيق
فانه لم يتغير بالتعليل حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الاثمان بل تغيير الحكم الاصلي في الاثمان به
الا ان يورد ههنا باعتبار مجرد حصول التغيير بالتعليل في الفرع ويمكن ان يقال قد تغير حكم الاصل فيه
لان حكم الاصل وجوب التعيين واشتراط قيامها عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه

ولا يلزم منه اشتراط قيام التمر عند العقد ليكون تغييرا قال ومنها ان يكون التعدية الى قوله ولا يلزم اقول
ومنها اي ومن جملة الشروط التي تضمنها الشرط الثالث وهو الرابع منها ان يتعدى الحكم الى فرع هو نظيره اي
نظير الاصل في الوصف الذي يتعلق الحكم به لا في جميع الاوصاف فانها لا يوجد في غير المنصوص عليه وانما شرط
هذا لان التعدي شرطه المماثلة بين المحلين فلا بد من كون الفرع نظيرا للاصل واذا كان كذلك لا يجوز تعدية حكم
الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ كما فعله الشافعي معللا بانه لما صار الناسي معذورا مع كونه عامدا في نفس الفعل
عالما جاهلا بالصوم فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا عذرهما دون عذر
الناسي فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان الخاطئ لا يخلو عن نوع تقصير منه بترك المبالغة في التحرز ولهذا
تجب عليه الدية والكفارة في القتل خطأ وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يجب
عليه الاقدام على المفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون ماجورا والناسي عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب
الى صاحب الشرع بسلب الفعل عن العبد بقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فكان الناسي كالمريض اذا صلى
قاعدا او بايماء لا يجب قضاؤها بعد الصحة اذ العذر وهو المرض من جهة صاحب الحق والمكره كالمقيد الذي لا
يمكنه القيام واتيان الاركان حتى لو صلى حالة القيد بلا قيام او بايماء ثم اطلق من القيد يجب عليه قضاؤها اذ العذر
من جهة العباد وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله الشافعي لان الفرع ليس بنظير الاصل
اذ التيمم تلويث وتغبير في ذاته انما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء عندنا تطهير باستعمال
المطهر طبعا وشرعا فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث وتغبير حيث تطهيرا ضرورة اشتراطها فيما هو تطهير شرعا
وطبعا قال ولا يلزم تعدية حرمة المصاهرة الى قوله وقولنا لا نص فيه اقول هذا جواب عما يرد نقضا على الشرط المذكور
وهو تعدية الحكم الى فرع هو نظيره تقرير النقض ان يقال انكم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام حتى اثبتم حرمة
المصاهرة بالزنا ولا شك ان الحرام ليس بنظير للحلال في اثبات حرمة المصاهرة الثابتة بطريق الكرامة بالحاق
الاجنبيات بالمحارم ولهذا امتن الله تعالى بها بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والحكيم لا يمتن
الا بما هو نعمة ولهذا لم يثبت النسب به ولهذا علل الشافعي فقال النكاح امر حمدت عليه والزنا امر رجمت عليه وكذا عديتم
الملك الذي هو حكم البيع المشروع المرضي الى الغصب العدوان الذي ليس بمرضي ولا شك ان العدوان ليس بنظير لما هو مرضي
ومشروع فلا يصلح سببا لنعمة الملك تقرير الجواب انا ما عدينا الحكم وهو حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام حتى يرد
نقضا على الاصل المذكور لان الاصل في ثبوت الحرمة ليس الوطء الحلال بل الاصل في ثبوتها الولد المقصود بالنكاح المخلوق
من ماءيهما المستحق لسائر الكرامات البشرية من الشهادة والنقصان والولاية وغيرها فيستحق هذه الكرامة اذ لا
عدوان فيه ثم يتعدى هذه الحرمة الى سببه الذي هو الوطء اذ العلوق امر باطن فاقيم السبب المفضي اليه مقامه كالسفر والخلوة مقام
المشقة والدخول ثم الولد المخلوق من ماءيهما بالامتزاج بحيث لا يمكن التمييز بينهما ونسب الولد الى كل منهما بكماله صار

بين الواطئ والموطوءة واتحاد بعضيته في آبائه وابنائه وامهاته كآبائها وابنائها وامهاتها
وانما يظهر اثر هذه البعضية في حق الواطئ والموطوءة لضرورة التناسل كما في حق آدم وحواء عليهما السلام
ولما صار الواطئ عاملا بمعنى الاصل وهو الولد يستوي فيه الوطء الحلال والحرام ولم يجز تخصيص الحلال بالسبب
هذا الحكم لمعنى في نفس الوطء وهو الحرمة لانه حينئذ يكون عاملا بنفسه لا باصله وقد منا انه ليس باصل بل الاصل
هو الولد فيعتبر بوصفه دون وصف الخلف كالتراب لما اقيم مقام الماء اعتبر وصف كون الماء مطهرا لا وصف كون التراب
مغبرا وانما لم يثبت النسب لانه عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله وللعاهر الحجر وكذا لم يتعد هذه الحرمة الى
الاخوات والعمات حتى يعتبر اخواتها وعماتها كعماته لكون الحرمة في الاخوات والعمات موقتة ترتفع بارتفاع
نكاح المنكوحة بالاجماع وبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله ان تجمعوا بين الاختين وبقوله عليه السلام لا تنكح
المراة على عمتها فلو تعدت الحرمة اليها لصارت موبدة في الفرع فيتغير حكم النص بالتعليل وهو باطل وكذا الملك
لم يثبت بالغصب حكما كما يثبت بالبيع وانما يثبت الملك بالغصب شرطا للضمان الذي هو حكمه احترازا
عن الجمع بين البدل والمبدل في ملك واحد والضمان مشروع كالبيع وشرعية الاصل يقتضي شرعية شرط التابع له
فيثبت بصفته ويسقط صفة نفسه وقد سبق الكلام في باب النهي قال وقولنا لا نص فيه الى قوله والرابع اقول
هذا شرط خامس من الشروط التي يتضمنها الشرط الثالث والرابع اشار اليه بقوله الى فرع لا نص فيه لانه لا يجوز التعدية
الى موضع فيه نص موافق او مخالف وعندنا فلانه ان كان مخالفا فهو باطل وان كان موافقا فهو صحيح لكونه هو كذا
لموجبه وكذا اذا كان مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها لانه حينئذ يجوز التعليل لتحصيل الزيادة ولكنا نقول
ان كان التعليل موافقا للحكم الثابت بالنص فلا حاجة اليه للاستغناء بالنص عن التعليل لان اضافة الحكم الى الاقوى
اولى فيكون لغوا وان كان مخالفا له فهو باطل لكون التعليل فيبطله لحكم النص ومناقضا له فكان باطلا وان كان
مثبتا للزيادة التي لم يتعرض النص لها فهو باطل اذ الزيادة بمنزلة النسخ لما عرف واختيار مشايخ سمرقند
جواز التعليل بموافقة النص من غير اثبات زيادة فيه وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص لقبول العقل حكمه طبعا
ولا منع عن تعاضد الادلة بعضها ببعض كتعدد الايات والسنن في حكم واحد وقد شحن السلف كتبهم
بالتمسك بالنص والمعقول في حكم ويقولون هذا ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والقياس فاذا تقرر
هذا يتفرع عليه انه لا يجوز التعليل لاثبات الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على القتل
خطأ واليمين المنعقدة كما فعله الشافعي لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن
الاشراك بالله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل النفس بغير حق وكذا لا يجوز
التعليل لاشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل خطأ كما فعله الشافعي لا

لانه مخالف لاطلاق النص فان النص في كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل خطاء كالقتل الشافعي رحمه الله
مطلق عن قيد الايمان فيقتضي الخروج عن العهدة باعتاق مطلق الرقبة وان كانت كافرة فتقييدها بالمؤمنة بالتعليل
تغيير للنص بتقييده فيكون باطلا لان تقييد النص المطلق بالتعليل نسخ للاطلاق والنسخ لا يجوز بالقياس فكان
قياسا في مقابلة النص وكذا لا يجوز التعليل لاشتراط التمليك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة او الزكوة كما
فعله الشافعي لانه تعليل لتغيير حكم النص وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين اذ الاطعام جعل الغير طاعما
لغة وهو قد يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك بالتعليل تقييد للنص بتغييره عن الاطلاق وكذا لا يجوز التعليل
لاشتراط الايمان في مصرف الصدقات الواجبة بالقياس على مصرف الزكوة كما فعله الشافعي لان نصوص الكفارات
وصدقة الفطر مطلقة غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها ولانه مخالف لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين
لم يقاتلوكم الاية فانه يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة لان الله ما نهانا عن البر لاهل الذمة والصدقة
من البر وكان ينبغي ان يجوز صرف الزكوة اليهم ايضا ولكنه شرط الايمان في مصرف الزكوة بالاجماع وبالحديث المشهور الذي ورد
على الكتاب بمثله وهو قوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم قال والرابع ان يبقى حكم النص الى قوله وانما خصصنا
اقول الشرط الرابع من شرائط القياس ان يبقى حكم النص المعلل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل من غير تغيير
سببه لان التعليل على وجه يؤدي الى تغيير حكم النص باطل لما فيه من ابطال النص بالقياس الذي لا يصلح حجة بمقابلته فتعليل
الشافعية لاشتراط التمليك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة باطل لانه تغيير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
فالنص يقتضي الاطعام وهو فعل يصير المسكين به طاعما لا مالكا فان جعله طاعما يحصل بالتمكين والاباحة بدون
التمليك فاشتراط التمليك فيه تغيير لحكم النص بالتعليل فلا يجوز وكذا تعليلهم لرد شهادة القاذف بنفس القذف واعتبار
بسائر اسباب رد الشهادة كالزنى وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها ترد شهادته من غير توقف على مضي مدة فكذلك
بنفس القذف وعلى جامع الفسق فان قذف المحصن فسق فيرد به الشهادة كسائر اسباب الفسق وهذا التعليل باطل لان
اثبات رد الشهادة بنفس القذف بالتعليل تغيير لحكم النص وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان النص رتب رد الشهادة
على القذف وعلى عدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما وكان رد الشهادة بنفس القذف بدون
اعتبار وقت العجز عن اتيان الشهداء الاربعة تغيير الموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز
عن اتيان الشهود فكان باطلا لتعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو العجز عن اتيان الشهود وذلك لان
رد الشهادة انما هو بقذف المحصن وانما يحصل ذلك اذا عجز عن اتيان الشهود على الزنا فاما اذا اتى
بالشهود على زنى المقذوف لم يبق محصنا فكان صادقا في القذف فلا يكون فسقا موجبا لرد الشهادة

وكذا

وكذا تعليلهم لقبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب
الخمر باعتبار انه محدود في كبيرة فيقبل شهادته اذا تاب كما لو تاب بعد الحد في سائر الكبائر وهذا تعليل
باطل لانه تغيير لحكم النص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضي رد شهادته على سبيل التابيد
فابطال شهادته الى زمان التوبة تغيير من التابيد الى التاقيت بالتوبة وذلك لان الوقت الذي قبلت فيه
التوبة من الابد بعضه وجعل الكل بعضا تغيير لموجب النص فلا يجوز كما لا يجوز تغييره في غير المنصوص بل اولى
لان هذا التعليل مستنبط من هذا النص فلا يكون مغيرا له ولا يلزم ابطال الاصل بالفرع بخلاف سائر
الجرائم فانها لا تقتضي رد شهادة المحدود فيها على التابيد فاذا تاب قبلت شهادته ولم يلزم
منه تغيير النص وحاصل الفرق ان الرد في حد القذف من جملة الحد فلا يسقط بالتوبة كالحد وفي
سائر الجرائم ليس من جملة الحد بل هو للفسق فاذا تاب لم يبق فاسقا وهذه الامثلة ليست بمناسبة
لهذا الفصل لان المقصود فيه بان يبقى حكم النص المعلل بعد التعليل على ما كان قبله من غير تغيير و
ههنا في جميع الامثلة حصل تغيير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي قبول شهادة القاذف
بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه وهو سائر الجرائم الا ان يراد به ابطال كون التعليل مغيرا لحكم
النص سواء حصل التغيير لحكم النص في الاصل او في الفرع فعلى هذا لا يبقى فرق بين الشرط الرابع والشرط
الخامس الذي يضمنه الشرط الثالث وهو التعدية الى موضع فيه نص فالمثال الملائم هو ما ذكره المصنف بعد
هذه الامثلة وهو ان الحاق نحو السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق لان من طبعهن الايذاء
وكل ما يكون موذيا كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس واليه اشار المصنف بقوله وكذا لا يجوز قياس سائر
السباع على الخمس الفواسق بطريق التعليل بالعلة التي ذكرنا وهو الايذاء طبعا لما فيه من ابطال لفظ الخمس
يعني هذا التعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا
بعدد الخمس فكان تغيير الحكم النص المعلل بالتعليل وهذا بناء على ان التنصيص بذكر العدد يقتضي الحصر على
العدد المذكور والنفي عما عداه كما يشير اليه كلام صاحب الهداية وقد عرفت ان فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما
من ائمة الاصول يقولون ان التنصيص بذكر العدد لا يقتضي النفي عما عداه واراد ان يفرق بينه وبين حديث
الاشياء الستة فقال بخلاف نص الربوا في الاشياء الستة حيث عللناه وعدينا الحكم الى غير الستة
ووجه الفرق ان حديث الاشياء الستة لم يرد بلفظ الستة بل عد النبي عليه السلام الاشياء الستة وما سماها
ستة فلا يلزم من التعليل بطلان العدد وفي هذا الحديث نص على لفظ الخمس فلا يجوز ابطاله بالتعليل قال
وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام الى قوله واما ركنه اقول هذا اشارة الى الاجوبة عن النقوض الخمسة

الوارد على الشرط الرابع وهو ان لا يتغير حكم النص بتقرير النقض الاول ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء بعمومه يتناول القليل والكثير وانتم خصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم انه علة الربوا هي القدر والجنس والقدر وهو الكيل غير
موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص فقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب
عنه ان يقال انا لم نخصص القليل بالتعليل حتى يلزم علينا ما ذكرتم بل خصصناه بالنص وذلك لان المراد
بقوله الا سواء بسواء التسوية الشرعية وهي التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا يتناول القليل كما يقال
لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان
لا يقتل بالسكين كالقمل والبراغيث لا يدخل تحت النهي بحقيقة ان النص استثنى حالة التساوي فدل على عموم
صدره في الاحوال والاحوال لا تثبت الا في الكثير فصار التغيير بتخصيص القليل بدلالة النص الموافق للتعليل
لا بالتعليل نفسه وحاصله ان المستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى منه واذا لم يكن المستثنى منه مذكورا وجب
تقديره على وفق المستثنى ولهذا قال محمد في الجامع في قوله ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى
منه بنو آدم الموافقين لزيد في الانسانية حتى لو كان في الدار صبي وامراة يحنث ولو كان فيها دابة او متاع
لا يحنث لعدم المجانسة ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان المقصود بالسكنى حتى لو كان فيها حيوان
آخر سواه يحنث ولو كان فيها متاع لا يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شي يقصد بالسكنى والامساك
في الدار حتى لو كان فيها شي سوى الثوب من الانسان او الدابة يحنث وان كان فيها شي من سواكن البيوت كالفار
والحية والعقرب لا يحنث استحسانا اذ يعلم من جهة المتكلم انه لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار
فيثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء
بسواء اذ المراد منه حال التساوي في الكيل والمذكور في الصدر هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من الاعيان
باطل حقيقة لعدم المجانسة وان كان جائزا مجازا بطريق الاستثناء المنقطع لكن المجاز خلاف الاصل
فدل على ان الاستثناء لم يقع من المذكور ظاهرا وهو الا العين اي الحنطة والشعير بل وقع مما يتضمن اللفظ من الاحوال
فوجب عموم صدره في الاحوال بدلالة الاستثناء فصار التقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال
الا حال التساوي كما في قوله تعالى ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا ياتون في شي من الاحوال الا حال
الكسل وعموم الاحوال ههنا حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا ثالث في بيع الطعام مثلا الا
هذه الاحوال ولا يثبت هذه الاحوال الا في الكثير اذ المراد هو المساواة في الكيل لانه هذا المسوى شرعا
والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر

الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فحصل التغيير بدلالة وهو جايز موافق للتعليل لا بنفس التعليل
كان عموا فقوله وكذا جواز الابدال في باب الزكوة اشارة الى الجواب عن النقض الثاني تقرير النقض ان النص
وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة يقتضي ان يكون حق الفقير في عين الشاة وقد ابطلتم حق الفقير
عن صورة الشاة بالتعليل حيث جوزتم دفع القيمة في الزكوة باعتبار ان العلة دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى
موجود في القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وبه دفع غير الواجب
من دفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى الشاة بل يحتاج الى غيرها ولا شك في ان التعليل يوجب
تغيير النص الدال على دفع عين ذلك الشي دون قيمته تقرير الجواب عنه ان يقال ان جواز دفع القيمة في باب الزكوة
ثابت باقتضاء النص او بدلالته لا بالتعليل وانما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل
وهو الشاة مثلا واجب للفقير لعينه وليس كذلك لان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق
الله تعالى لا يستحقها احد غيره كساير العبادات لكنه سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص
لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والرزق عبارة عما يقع به الكفاية
ثم اوجب لنفسه على الاغنياء مالا مسمى كالشاة والابل والبقر والدراهم والدنانير مثلا وغير ذلك بالنصاب
الموجب للزكوة والكريم اذا وعد وفي ثم امر الاغنياء بانجاز تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك
المسمى وهو لا يحتمل الانجاز منه مع اختلاف المواعيد لان حوائجهم مختلفة لاحتياجهم الى الطعام واللباس
وغير ذلك فيكون متضمنا للامر بالاستبدال ضرورة لتكون المضروب الكل لا عين الموجود كالسلطان
يعد مواعيد مختلفة ويجيز جوائز مسموعة لاوليائه ثم يامر بعضهم وكلائه بايتائهم من مال معين له عنده
لا يحتمل تلك المواعيد المختلفة فانه يكون اذنا له بالاستبدال ضرورة فكذا ههنا فثبت هناك حكمان
جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لكونها مصروفا فالحكم الاول ثبت بدلالة النص والحكم المستفاد
من قوله في خمس من الابل شاة علل الشاة بالحاجة فلان الصدقة مع كونها وسخا حلت لهذه الامة للضرورة
والحاجة بعد ان لم يكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها
ايضا صالحة لهذه العلة فالتعليل وقع لهذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير حصل في الحكم
الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه
تغيير النص وهو ليس بمحذور وهذا معنى قوله فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا به اي بالتعليل
فواسه انما التعليل لحكم شرعي جواب عما يقال لما حصل التغيير بجواز الاستبدال بالنص فما فايدة
التعليل تقرير الجواب ان فايدته معرفة صلاحية الشاة لكونها مصروفا الى الفقير كما ذكرنا للتعدية الى

ما لا نص فيه وهو القيمة وهذا حكم شرعي فالحكم الثابت بالنص جواز الاستبدال بمحله وبالتعليل
يثبت الحكم في الافراد معضلا كما هو الحكم في جميع التعليلات وتحقيقه ان الصدقة تقع لله على الخلوص في الابتدا
ثم تصير للفقير لقوله تعالى الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ولقوله عليه السلام الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم يصير ملكا للفقير بدوام يده فباخراج المال الى الله على وجه القربة
تمكن فيه نوع خبث لصيرورته قربة مطهرة عن الاثام بدليل قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما
كانت مطهرة اذا كانت مزيلة لنجاسة الاثام عن المزكي واذا وقعت قربة مطهرة تمكن فيه الخبث وصارت
من الاوساخ كالماء المستعمل على وجه القربة ولهذا حرم على بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفي رواية
غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس ولهذا حراما في الامم المتقدمة وكانت علامة القبول منهم احراقها
بنار تنزل من السماء وانما ابيح لهذه الامة مع تمكن الخبث فيها للضرورة وبشرط الحاجة كما ابيحت الميتة
للضرورة ولهذا لا تحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص وهو قوله في خمس من الابل شاة
صلاحية المحل للصرف الى الفقير كفاية له فيحتمل التعليل صلاحيته الشاة لكفاية الفقير بانها انما صارت صالحة للصرف
الى كفايته باعتبار كونها مالا متقوما صالحا لقضاء الحاجة وهذه الاوصاف موجودة في سائر الاموال فيتعدى
للاشتراك في العلة حتى لو لم يكن متقومة لا يجوز لان الحاجة لا تندفع بها وكذا لو اسكن الفقير في داره مدة بنية
الزكوة لا يجوز عنها اذ المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة لا ابطال صلاحية الشاة
لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص بل كانت ثابتة باصل الخلقة لانا نقول تلك الصلاحية قد بطلت في الامم المتقدمة
وانما ثبت لهذه الامة بالنص فيكون من احكامه وحاصل صحة الجواب المقصود من قوله ان الصدقة واقعة في الابتدا
لله وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيان ان الصدقة تقع في الابتدا حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهو
وهو نظير ما قلنا هذا وان ذكر على سبيل التنظير كما يشير اليه فهو في التحقيق اشارة الى الجواب عن النقض
الثالث بتقرير النقض ان النص وهو قوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام تحريمها التكبير اوجب لفظ التكبير بعينه
للافتتاح وانتم عديتم بالتعليل بان المراد تعظيم الله عديتم حكم النص حيث جوزتم الافتتاح بغير التكبير نحو الله اجل
او الرحمن اعظم تقرير الجواب عنه ان يقال لا نسلم ان حكم النص وجوب التكبير بعينه للافتتاح بل الواجب تعظيم
الله تعالى بكل جزء من اجزاء البدن لان الصلوة عبادة بدنية فيجب تعظيم الله فيها بجميع الاعضاء ويتعلق بكل
عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء
الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم بما هو ثناء على الله فعين الشرع التكبير لانه
يحصل الثناء لا انه هو المستحق بعينه فيكون التكبير آلة صالحة للتعظيم كما ان ذكر كلمة الشهادة آلة لتحصيل

اداء ما على اللسان من عمل الايمان لان يكون الركن هو بعينها ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية
وغيرها واذا صح ان الواجب عمل اللسان وان التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا صح التعليل بتعدية
حكمه الى سائر الفاظ الثناء لحصول المقصود وهو تعظيم الله تعالى قوله والافطار هو السبب
هذا وان كان من جملة ما ذكر على سبيل التنظير كما يشير اليه فهو في التحقيق اشارة الى الجواب عن النقض
الرابع تقرير النقض ان النص وهو حديث الاعرابي اوجب الكفارة بالوقاع وانتم عديتم حكمه بالتعليل
حيث اوجبتم الكفارة بكل مفطر عمدا من الاكل والشرب وكذا النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور
وقوله ثم اغسليه بالماء عين الماء لغسل النجاسة وانتم غيرتم حكمه بالتعليل بكونه مزيلا ومائعا
حيث جوزتم ازالة النجاسة بغيره من المائعات تقرير الجواب عنه لا نسلم ان النص عين الوقاع لكونه
سببا للكفارة بل السبب هو الافطار وهتك حرمة شهر رمضان ولهذا لا يجب بالوقاع في غير شهر رمضان
او في لياليه كفارة فعلم ان السبب هو الافطار والوقاع آلة صالحة للافطار فيتعدى حكمه الى غيره من المفطرات
للاشتراك في العلة وهو هتك حرمة الشهر بالفطر عمدا وكذا استعمال الماء لم يجب بعينه ولهذا لو القى الثوب
النجس عن بدنه او قطع موضع النجاسة لم يجب استعماله بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون
حاملا لها في الصلوة والماء آلة صالحة للازالة فيتعدى الى غيره من المائعات المزيلة للنجاسة كالخل وماء الورد
وكل ما ينعصر بالعصر للاشتراك في العلة وهو القلع اذ النجاسة بالمجاورة فاذا انتهت اجزاؤها
يعود المكان طاهرا كما كان وهذا المعنى يحصل بكل قالع فصار حاصل الجواب في جميع الصور المتقدمة
منع التغيير بان يقال لا نسلم بان الشارع عين الشاة للفقير حتى يلزم تغيير النص بدفع القيمة بل
الواجب دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة له فيتعدى حكمه الى سائر ما يندفع به الحاجة فكذا التكبير
آلة صالحة للثناء وسائر الاذكار مثله وكذا الوقاع آلة صالحة للافطار فيتعدى حكمه الى الاكل والشرب وكذا
الماء آلة صالحة للقلع فيتعدى حكمه الى سائر المائعات القالعة وهذا هو وجه التنظير فان الكل من باب
واحد وهو ان ما ذكره الشارع غير معين بل هو آلة صالحة لمناسبة رد التعليل يبقى الصلاحية في جميع الصور
على ما كان قبله من غير تغيير بالتعليل فلا يلزم منه نقض ما ذكرنا من الشرط الرابع للقياس قوله ولا يلزم
الحدث اشارة الى الجواب عما يرد المسألة الاخيرة ووجه الايراد انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق
غير الماء به لكونه طهورا بعلة الازالة جاز الحاقه ايضا في ازالة النجاسة الحكمية فكان ينبغي ان يجوز الوضوء
عندكم بسائر المائعات وانتم لا تقولون به فاشار الى الجواب بالفرق بين الخبث وهو النجاسة العينية
والحدث وهو النجاسة الحكمية فقال لا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المائعات سوى الماء وانما لا يلزم لان

على الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المزيل الذي هو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث فثبت
بازالته طهارة المحل اذ تطهير الطاهر محال والمزيل للحدث امر شرعي ثبت في المحل غير معقول المعنى لا امر حسي
لطهارة المحل حقيقة اذ ليس اثر النجاسة حكما ولهذا لو ادخل يده في الاناء لا يفسد عند ان الشرع اثبته
عند استعمال الماء الذي لا يبالى بخبثه معقولا ولكن يريد ليطهركم فلا يجوز اثبات هذا المزيل الذي هو غير معقول
عند استعمال ساير المايعات بالراي لان ما ثبت غير معقول لا يتعدى مع انه لو كان معقولا لامكن التعدية
ايضا لان ساير المايعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه فلا يكون في استعماله باثبات المزيل
حرج فاما ساير المايعات كماء الورد والخل وغيرها فاموال لا يوجد مباحا فيكون في اثبات المزيل الذي يلزم منه
خبثها وزوال ماليتها بالاستعمال حرج عظيم فلم يجعل المانع على الماء لامتناع الالحاق به قياسا ودلالة بخلاف
الخبث وهو النجاسة العينية لان المزيل ثمه معقول لانه محسوس فيمكن التعدية فيجعل ساير المايعات فيه على الماء
للاشتراك في كونها قالعا للنجاسة والطهارة بعلة القلع فافترقا ثم اورد على هذا الجواب سوالا واجاب عنه
بقوله ولا يلزم على ما ذكرنا من الجواب صحة الوضوء بدون النية يعني لما اعتبرت جانب المزيل في الوضوء ومنعت
الحاق غير الماء به لكون المزيل غير معقول المعنى كان ينبغي ان يشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول
المعنى كما في التيمم تقرير الجواب انه ما لا يعقل صفة المحل وهو المزيل الثابت شرعا فاما الماء مطهر بالنفس وهو قوله
ماء طهورا او بالطبع لانه خلق كذلك فهو في كونه مطهرا معقول المعنى لم يحدث فيه معنى لا يعقل وان حدث في المحل نجاسة
غير معقولة فلا حاجة الى اشتراط النية فيكون الماء مطهرا في الحالين اي في حالة ارادة الصلوة ونية القربة وفي
حالة عدم ارادة الصلوة ونية القربة وفي المحلين اي في محل النجاسة الحقيقية وهو الخبث ومحل النجاسة الحكمية وهو الحدث
بخلاف التراب فانه غير مطهر طبعا لانه مغبر وملوث وانما جعل مطهرا شرعا عند ارادة الصلوة فيشترط فيه النية فلا
يكون مطهرا الا في حالة واحدة وهي حالة ارادة القربة التي لا يصح الا بالطهارة وفي محل واحد وهو النجاسة الحكمية
فتامل وبهذا تبين ان بما ذكرنا ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء لا حق الفقراء اذ العبادة لا تستحق الا لله
كساير العبادات وانما يصير للفقير بدوام يده باذن الله فتبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة
وهذا في الحقيقة جواب عن النقض الخامس تقرير النقض انه تعالى اضاف الصدقات الى الفقراء وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية
يقتضي الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فيها لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك فكانت مشتركة بينهم وانتم قد
غيرتم حكم النص بجواز الصرف الى صنف واحد ولهذا لو اوصى انسان بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين
كان الثلث بينهم اثلاثا لا يجوز الاقتصار على صنف واحد فكذا هذا تقرير الجواب ظاهر وحيث ان الزكوة خالص
حق الله لكونها عبادة محضة لا حق للعباد فيها فلا يكون اللام في الاية للتمليك لان ما هو حق الله على الخلوص لا يكون حقا للغير

ولكن الله تعالى لما كان غنيا اوجب صرفها الى المحتاجين من العباد فيصير لهم في حال بقاء يدهم وان كان واقعا لله في حال الابتداء
فتبين ان اللام في الاية لام العاقبة فانه يصير المودى لهم في العاقبة بدوام يدهم لا للتمليك كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان اخذهم موسى عليه السلام لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما ادى عاقبته الى
العداوة والحزن صار كانهم التقطوه لاجلهما ومنه قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فمعلوم ان الولادة
والبنا ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما كان عاقبتهما الموت والخراب كانهما وقعا لهذين الغرضين واشار الى
الجواب الثاني بقوله اولا ان الله تعالى اوجب الصرف الى الفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء
ولم يقل انما الاموال وذكر صيرورة المال صدقة انما يتحقق بعد الاداء الى الله تعالى ما بتداء فيصير للفقير وانما الصرف اليهم
بقاء يدهم فلا يكون في الاية دليل على كون الزكوة حقهم قبل القبض فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة
يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لهم لعدم استحقاقهم
قبل القبض كان ذكرهم لبيان المصرف وانما صاروا مصارف لفقرهم وحاجتهم لا باسمائهم الا يرى ان الغارم
وابن السبيل والغازي لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا
من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث المتعلقة بالاسماء كالابن والاب وغيرهما استحقوا الميراث وان لم يكونوا
محتاجين وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسامي مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما
لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع
سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا بالفرض والتعصيب فعلم ان الوجوب يتعلق
بالحاجة فذكر الله تعالى هذه الاسامي التي هي اسباب الحاجة ليدل على انهم صاروا مصارف للحاجة فصاروا
جنسا واحدا وهم المحتاجون اذ الحاجة شيء واحد وان كان اسباب الحاجة مختلفة كانه قيل انما الصدقات
للمحتاجين باي سبب احتاجوا فيتعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس وهو بجعلهم مصارف صالحة للزكوة
بمنزلة الكعبة للصلوة فان الكعبة كلها قبلة واحدة وكل جزء منها ايضا قبلة اذ الاستيعاب
ليس بشرط فكذا ان يصرف الى الاصناف كلها وان يصرف الى بعضها اي الاختصاص وذكر في المطلع ان اللام لقصر
جنس الصدقات على الاصناف المعدودة على معنى انها مختصة بها لا يتجاوز الى غيرها لا يقال الخلافة
للتزيين يعني لا يتعداهم ولا يكون لغيرهم ونظير مسئلتنا وهي الاصناف المذكورة في الاية لو قال لله على ان
اتصدق بمائة على الاصناف السبعة فان له ان يودي الصدقة الى فقير واحد لان الركن لفظ الصدقة والايجاب
للعبد معتبر بايجاب الله بخلاف مسئلة الوصية لان الوصي لم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة
في خصوص فيهم اليهم بل ثبت له الولاية من جهة الموصي على ماله بالصرف الى جهة سماها فيجب الصرف اليهم

لكن امر بالمتصدق بشاة لا يحل ان يتصدق بغيرها وفيها الزمه الله تعالى على ما ذكر فافترقا قال

وَامّا رُكنه الى قوله وَاختلفوا اقول لما فرغ من بيان شرط القياس شرع في بيان ركنه وركن الشيء في عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به من الاجزاء الداخلة فيه كالقيام والركوع والسجود للصلاة فلما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا له وعرف ركن القياس بانه ما جعل علما على حكم النص الخ قيل انما سمي ركن القياس وهو الوصف الذي علق الحكم علما لان علل الشرع كلها معرفات للاحكام وامارات لها لا موجبة ولا مؤثرات في الحقيقة بل المؤثر في الحقيقة هو الله فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى كونه علما لانه معرف كساير الاعلام لا يقال ح يدخل العلامة في تعريف ركن القياس ولا يبقى بينهما فرق لانا نقول الفرق بينهما ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليس الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان وقيل انما سمي علما لان علم الشيء ما يعلم به ذلك الشيء ولا يشتبه به والحكم في المنصوص ثابت بالنص دون العلة ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب جمهور المشايخ يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا واكثر الاصوليين يكون ذلك المعنى علما فيهما جميعا وانما قال مما اشتمل عليه النص لانه شرط كون المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته بل باقتضائه كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد من كونه ثابتا به صيغة او ضرورة والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وانما قال وجعل الفرع نظيرا له اي للمنصوص في حكمه من الجواز والفساد وغيرهما بوجود ذلك المعنى في الفرع هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فهو ثمرة القياس ونتيجته لتوقفه عليه ولو كان ركنا لتوقف على نفسه قيل جعل الاركان اربعة اولى اذ انعقاد القياس كما يتوقف على المعنى الذي هو العلة يتوقف على الثلثة الباقية قال صاحب الميزان ركن القياس شيء واحد وهو الوصف المؤثر في ثبوت الحكم متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى الاصل لاثبات الحكم فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع لان النص لم يتناوله لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع مثل ذلك الوصف اذ لم يكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف المذكور شرايط لكن الحكم يضاف الى الركن دون الشرايط كانعقاد النكاح بالايجاب والقبول عند وجود الشرايط من الاهلية والشهادة والولي عند من يشترطه ثم قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو مذهب مشايخ سمرقند قوله وجاز ان يكون لازما اي المعنى الذي جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنها فيتعدى الى الحلي فقلنا يجب فيه الزكوة سواء صيغت صياغة تحل

للتوقف

كخاتم الفضة للرجال والنساء مطلقا او تحرم كخاتم الذهب لهم كما يجب في المضروب لانها انما تجب في المضروب بوصف انه ثمن باصل الخلقة وهو موجود في الحلي وكالطعم جعله الشافعي علة الربوا وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك بخلاف التعليل بالكيل فانه غير لازم لاختلافه باختلاف العادات في الاماكن والاوقات قوله او عارضا اي كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما كما ذكرنا يجوز ان يكون وصفا عارضا كقوله عليه السلام في بيان علة انتقاض طهارة المستحاضة انه دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة غير لازمة اذ الدم موجود في العروق ولكن ليس بمنفجر ومثل تعليلنا بالكيل في نص الربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا كما ذكرنا قوله فردا اي يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص فردا اي وصفا فردا واحدا غير مركب من وصفين او اكثر كما عللنا حرمة ربوا النسيئة بالجنس وحده او بالقدر فقط ويجوز ان يكون ذلك الوصف الذي جعل علما للحكم النص عددا اي مركبا من وصفين او اكثر كما عللنا حرمة ربوا الفضل بالقدر والجنس معا فانها متعلقة بهما لا يثبت باحدهما وكتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر شيئين لان التعليل باسم الدم يدل على صفة النجاسة وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الوصفين وكما عللنا في نجاسة سؤر السباع بان السبع حيوان محرم الاكل لا لكرامته والابتلاء في سؤره فجعل الاوصاف الاربعة دليلا على النجاسة وامثلته كثيرة ثم التعليل بالاوصاف انما يجوز عند الجمهور خلافا لبعض اهل الاصول منهم ابو الحسن الاشعري قوله وقد يكون في النص اي قد يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص صريحا كتعليل النبي عليه السلام في اسقاط طهارة المستحاضة بانه دم عرق انفجر وكتعليله عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بقوله انها من الطوافين عليكم وقد لا يكون ذلك المعنى مذكورا في النص صريحا ويكون في غير النص لكنه من ضروراته فيكون بمنزلة المذكور فيه كتعليل جواز السلم رخصة باعدام العاقد اي بفقره وافلاسه ولهذا سمي بيع المفاليس ولا يجوز الا مؤجلا ليتمكن من التكسب في تلك المدة وذلك الوصف ليس مذكورا في النص وهو قوله ورخص في السلم لان الاعدام والفقر معنى قائم بالعاقد لا بالعقد وهو السلم لكنه ثابت باقتضاء النص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته وكذا النهي عن بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع والعجز ليس بمذكور في البيع لكن البيع يقتضي بايعا ضرورة والعجز صفته فكان ثابتا اقتضاء اذ الصفة تابع للموصوف وهو ثابت اقتضاء فكذا ما يتبعه قوله وقد يكون حكما اي يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما من احكام الشرع كقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم قال فدين الله احق قاس عليه السلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء الدين

العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة شرعا لانه غير محسوس فجعل
شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول وكذا قوله في صدقة لصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته كان يضرك
وفي حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وفي اتيان الرجل اهله ارايت
لو وضعه في حرام كان يأثم وهذا كله تعليل بالحكم وفيه اختلاف بعض اهل الاصول وكذا قولنا في المدبر على عدم
جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي واحترز بقوله بمطلق
موت المولى عن المدبر المقيد قال واختلفوا في دلالة كون النص علة الى قوله وبيان ما قلنا اقول
لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف الذي جعل علما على حكم النص اراد ان يبين ان كون ذلك الوصف علة بماذا يثبت وقد
اختلفوا فيه فلا بد من بيان ما هو الحق فيه ولا خلاف بين القائسين ان جميع اوصاف النص لا يجوز التعليل بها
لانها لا توجد في الفرع المنصوص فيؤدي الى سد باب القياس لانه اذا وجد فيه جميع اوصاف النص في الحكم فانه يعلم
بالضرورة انه لا مدخل لوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للاعرابي المجامع في نهار رمضان اعتق رقبة فان التركي والعجمي
فيه سواء وكذا لا مدخل لجرمه المجامع فان الكفارة تجب على العبد ايضا وكذا لا مدخل لوقاع الاهل فان الكفارة تجب بالزنا
ايضا وكذا لا مدخل لليوم المعين الذي واقع فيه وكذا للشهر المعين فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان فيه
سواء وكذا الحكم المنصوص عليه في سائر الحوادث يشتمل على اوصاف لا مدخل لها في الحكم فظهر انه لا يجوز التعليل بكل وصف
لما بينا انه لا تأثير لبعض الاوصاف في الحكم وكذا اتفقوا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء المعلل من غير دليل
لان دعواه وصفا بانه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع منه الا بدليل فاختلفوا في الدليل على كون الوصف علة ووجه دلالته
عليه فقال اهل الطرد مجرد الاطراد يصلح دليلا على العلة من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة او ملائمة لان علل
الشرع امارات اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلا حاجة الى معنى يعقل كالمنارة والميل جعلا امارتين للمسجد والطريق
من غير اشتراط معنى معقول فيهما ولهذا كانت قبل الشرع والاحكام فلو كانت موجبات بذاتها لما تخلف الاحكام عنها
كالعلل العقلية لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد على ثلاثة اقوال فقال بعضهم هو وجود الحكم في كل صورة وجد الوصف
وهو المسمى بالدوران وجودا وزاد بعضهم ما قاله الفريق الاول والعدم عند العدم اي دليل صحة العلة الطرد مع العكس
يعني كلما وجد الوصف وجد الحكم وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا
ومهما انضم اليه العدم عند العدم ولم يكن ثمة مانع من العلية حصل العلم او غلبة الظن عادة بكون المدار والوصف
علة للداير وهو الحكم كما اذا دعي انسان بلقب فغضب ثم ترك دعاءه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان سبب
غضبه هو الدعاء بذلك اللقب حتى يعلمه الاطفال ولهذا يتبعونه داعين له بذلك اللقب المغضب وزاد بعضهم
على الطرد والعكس قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم للنص بل للوصف ليعلم ان الحكم ثابت

خلاف في تفسير الطرد

بالوصف

بالوصف دون صورة النص مثل آية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما علل بالحدث
دار الحكم وهو وجوب الوضوء مع الحدث وجودا وعدما حتى لم يجب عند القيام الى الصلوة بدون الحدث بان قام اليها
وهو متوضئ ووجب عند الحدث بدون القيام اليها بان قعد لها وهو محدث فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث والنص
موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص موجب انه كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد القيام
لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم وموجب غير ثابت في الحالين اما حال
عدم الحدث فان ظاهر النص يدل على انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود
الحدث فلانه يقتضي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم
هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا حكم النص مجازا
فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وكذا قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان
حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود
الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب كالجوع والعطش وغلبة النعاس ومدافعة الاخبثين
وامثالها مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له وقال الجمهور من الفقهاء من السلف والخلف
وهو مذهبنا انه لا يصح الوصف حجة الا بمعنى يعقل وهو ان يكون صالحا لاضافة الحكم اليه والمراد بصلاح الوصف
ملائمته اي موافقته ومناسبته للعلل المنقولة عن السلف من الصحابة والتابعين فانهم كانوا يعللون باوصاف
ملائمة للاحكام غير نائية عنها كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه
لا الى وصف الاسلام لانه لا يناسبه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة
والمباح سببا للعبادة دون العكس لعدم الملائمة ثم بعد كونه صالحا لا بد من عدالته وعدالته انما تثبت بكونه مؤثرا
في الحكم المعلل به لان الوصف معنى غير محسوس وما لا يحس انما يعرف ويتوقف عليه بالاستدلال باثره الذي ظهر
في موضع من المواضع بمنزلة عدالة الشاهد تعرف بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فان اثر دينه
لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر المحظورات يستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا لان جميع المحظورات
من حيث ميل الطبع اليه سواء فثبت ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر وكذا لا يعرف الصانع الا بالاستدلال
باثار صنعه كما اشار اليه في ايات كثيرة ان في خلق السموات الى قوله لايات لقوم يعقلون وقوله ومن اياته ان خلقكم
من تراب الى اخر الاية ولان القياس امر شرعي فيعتبر في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشرع
واعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين فان كثرة الطوف لها تأثير
في التخفيف كيلا يفضي الى الحرج وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير

في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف ولقوله ارايت لو تمضمضت بما الحديث
وغيرهما من اقيسة الرسول والصحابة رضي الله عنهم ثم الملائمة شرط لصحة العمل بالوصف فلا يصح العمل به قبل الملائمة لانه
اي الوصف امر شرعي فلا بد من اعتباره في الشرع واعتباره بكونه ملايما للعلل المنقولة من الشارع ويجوز بعدها اي يجوز
العمل بالوصف بعد الملائمة ولكن لا يجب العمل به الا بعد العدالة بظهور التاثير فالملائمة شرط الجواز والعدالة شرط
الوجوب كالشاهد لا يصح العمل بشهادته قبل الاهلية وبعد ثبوت الاهلية لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن
يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور ينفذ قضاؤه وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف تعرف بكونه
مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول فاذا وقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم كفى ذلك لان الاثر معنى
غير محسوس ليعلم بالحس ولكنه مما يدرك بالعقل وطريق الوقوف عليه تحكيم القلب وشهادته وهو المعتبر عند انقطاع الادلة
المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول صار حجة للعمل به كالتحري عند الاشتباه حجة في باب القبلة وشهادة قلبه عند
تعذر العمل بساير الادلة المحسوسة ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد وضع يده على صدره واستفت قلبك وان افتوك
فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة ثم عرض ذلك الوصف على الاصول بعد ثبوت عدالته بالاخالة للاحتياط دون الوجوب
بمنزلة الشاهد المعلوم العدالة شهادته جايزة والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط الجواز ان يظهر بالعرض عليهم
ما لم يكن معلوما بخلاف الشاهد المستور الحال فانه يجب عرضه عليهم لانه يتوهم ان يعرض ثمة بعد اصل الاهلية بالحرية
والعقل والبلوغ والاسلام ما يبطل الشهادة من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد قذف فاذا لم يكن
حاله معلوما عند القاضي لا يثبت عدالته مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض على المزكين فاما الوصف الذي هو علة
بعد ما ثبت صلاحيته بالملائمة وعدالته بالاخالة فلا يحتمل مثل ما احتمل الشاهد فكان العرض على الاصول هنا احتياطا
ليحصل سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال الغزالي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونها مخيلة تسمى بالمصالح
المرسلة وهو نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم
ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية
قطعية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم
اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات وقد تحققت
الضرورة لانا نعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين ولو رمينا الترس خلصت اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية قطعية لان
حصول المصلحة وهي صيانة المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية وقال بعض الشافعية عدالة الوصف انما تثبت بالاخالة
بعد العرض على الاصول لان الاصول شهود الله على احكامه فاذا سلم عن النقض والمعارضة بان لم يرد اصل مناقضا
ولا معارضا صار معدلا كعدالة الشاهد انما تثبت بعرضه على المزكين وسلامته عن الجرح اذ لا يكتفى في ذلك بالاصل

اذا امكن

اذ لا يمكن العرض على جميع الاصول لكونه غير متناهية كما لا يجب العرض على جميع المزكين واحتمال ان يرده مزك اخر لا يعتبر لان التزكية
لا يرد بالاحتمال وهذا بناء على اصل الشافعي لان العدد في التزكية شرط عنده فعلى القول الاول يصح العمل
بالوصف قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا وانما يعرض على الاصول احتياطا وعلى الثاني لا يصح العمل به قبل العرض
لانه انما يصير حجة بالعرض لا قبله ومعنى شهادة الاصل هو ان يكون للحكم اصل معين من نوعه فيه جنس الوصف
او نوعه ومعنى العرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت
الاصول لصحته فصار حجة مثال شهادة الاصول قولهم لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا يجب في ذكورها فالاصول
شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة على الصبي عندهم وامثاله
كثيرة والاصول تشهد بصحة هذا التعليل والجواب عن قولهم ان الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم العقل انه
يقال سلمنا ان الاثر ليس بمحسوس لكنه معقول وما لا يحس انما يعرف بظهور اثره في محل مجمع عليه فوجب المصير
اليه لمعرفة صحة الوصف اذ الاستدلال بالاثر من اقوى الحجج فيكون اولى من تحكيم الخيال الذي هو عبارة عن مجرد الظن
الذي لا يغني من الحق شيئا وانما يعتبر الظن للعمل اذا قام دليل قطعي على اعتباره لا مطلق الظن وان الخيال امر مبطن
لا يمكن لغيره الوقوف عليه فلا يصلح دليله ملزما لانه يعارض مثله بان يقول المعارض وقع في خيالي انه على خلاف
ما وقع في قلبك واما العرض على الاصول فلا يقع به التعليل لان الاصول شهود لا من كون على ما زعموا فان كل شاهد
مثل الاخر وبكثرة الشهود لا يقع الترجيح ومما يبتني على اشتراط التاثير عندنا وعلى الاكتفاء بالاخالة عنده ان في
عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وجوازه عنده لان معنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية
لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعنده لما كان مجرد الاخالة
كافيا يحصل الوقوف على الغلبة مع الاقتصار على مورد النص وحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد
النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له وثمرة الخلاف في جواز التعليل
بالعلة القاصرة وعدم جوازه وفي انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان
القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية القاصر
فانها مجرد وهم فلا يزاحم غلبة الظن بعلية المتعدي المؤثر الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته
بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها فحينئذ يكون ما نحن عليه وصف اخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة
في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان تعديته الى الحلي ابدل على كونه وصفا مؤثرا
وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب وهو ان كون الذهب

والفضة خلقا ثمنين دليل على انها غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي
وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات المال ناميا فيكون
علة موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية قال وبيان ما قلنا
في قوله عليه السلم للمستحاضة انه دم عرق انفجر الى قوله بين الوصف الذي يتمسك اولا بيان ما قلنا من ان التاثير شرط لصحة
العلة والدليل عليه العلل المنقولة عن النبي عم مثل قوله لفاطمة بنت حبيش سالت عن دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر توضئي لوقت كل صلوة فقد اشار النبي عم الى الاحكام بلفظه وعلل لها باوصاف موثرة احدها وجوب الطهارة وقد
علله بانها دم عرق وهو اسم علم للمايع النجس وهو تعليل بمعنى موثر لان انفجار الدم موثر في اثبات النجاسة اذ الدم
بالانفجار يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وللنجاسة اثر في التطهير اذ العبد يقوم بين يدي الله تعالى لمناجاته فلا
يكون اهلا بذلك الا بكونه طاهرا ولذلك امر الله تعالى بتطهير الثياب بقوله وثيابك فطهر فتطهير البدن اولى وثانيها وجوب الصلوة
وعلله بعلة موثرة وهي انها دم عرق وفيه اشارة الى انه عارض لا يكون عادة راتبة فيهن فالايجاب معه لا يودي الى الحرج
فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما عادة راتبة في بنات ادم فان الله
تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو وجبت الصلوة عليهن لادى الى الحرج وهو منتف في الشرع فصار
عذرا في سقوط الصلوة عنهن وثالثها الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة وعلله بعلة موثرة وهو الانفجار
لان الانفجار عبارة عن السيلان الدائم الملازم فلو وجبت عليها الطهارة لكل حدث من نوع السيلان لبقيت
مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا عنها لا يمكنها اداء الصلوة التي هي مقصودة بها فلذلك بقينا طهارتها
مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التفصي عن عهدة التكليف ومنها امر النبي عليه السلم تعليل باوصاف
موثرة ومثل قوله عليه السلم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فقال علل النبي عم لسقوط النجاسة بالضرورة الطوف
عليكم وللضرورة تاثير في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان المضطر الى اكل
الميتة او الدم يسقط في حقه اعتبار نجاستها حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة فتعليل النبي عم باوصاف
موثرة تنبيه منه للمجتهدين على ان الوصف موثر ولا الحى وانه لم يكن غرضه عليه السلم التنبيه على ما ذكرنا لما كان في تعليله
بالاوصاف المذكورة كثير فايدة لان قوله عليه السلم حجة بنفسه باعتبار انه ناطق عن الوحي سواء تعقل فيه المعنى الموثر
او لم يعقل اذ الحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون المعنى فدل على ان التاثير شرط ولان التعليل بكل وصف لا يجوز
لانه يسقط معنى الابتلاء بالاعتبار حينئذ لان كل وصف يصلح كونه علة والاوصاف بعضها محسوسة وبعضها محسوسة
يشترك فيها معرفة اهل اللغة والفقهاء في المقايسات ولما اختص بها الفقهاء مما كان لقيد اولى الابصار
فايده فنعلم ان المقايسة مبنية على معاني فقهية لا بكل وصف واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط

وبمجرد الاطراد وهو الوجود عند الوجود كما قاله اهل الطرد لا يصلح للتمييز لانه يوجد مع الشرط ايضا
وكذا لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف كما قاله اهل الطرد والعكس دليلا مميزا لان الشرط يزاحم
الوصف ويعارضه في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع العلة وجودا وعدما فقد
يوجد مع الشرط كذلك فان وجوب اداء الزكوة ووجوب صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع
النصاب والراس واداء الصلوة التي هي اسبابها وجودا وعدما كذلك يدور مع الحول ويوم الفطر والحدث
التي هي شروطها وجودا وعدما ايضا وقولهم ان العلل امارات فلا يشترط فيه معنى يعقل قلنا نعم
في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقتل
الى القصاص فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط
وذلك بالتاثير وعدمه واما اشتراط قيام النص والاجماع في الحالين بناء على انهم زادوا من شرط صحة التعليل
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله ولا يكون التعليل على ما كان قبله الا يكون التعليل مغيرا او لا
مبطلا لحكم النص لا في الاصل ولا في الفرع لان التعليل لا يكون مبطلا للحكم ولا معارضا له فاستحال ان
يكون ابطال حكم النص لا في الاصل ولا في الفرع لان التعليل لا يكون مبطلا للحكم ولا معارضا له فاستحال
ان يكون ابطال حكم النص من شرط صحة القياس ولان التعليل على وجه لا يبقى حكم دليل فساد القياس
لان دليل صحته وكيف الى الفرع على ان قيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا
في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء فانه لا نسلم ان الحدث في اية الوضوء ثابت بالتعليل
فلا يتم قولهم الحكم دار مع الوصف وجودا وعدما مع قيام النص في الحالين بل الحدث بقوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة ووجه التمسك به ان العمل بظاهر الاية غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام في كل ركعة
من الصلوة وهو خلاف الاجماع فلا بد من اضمار فيه فاضمر فيه المضاجع فيكون التقدير اذا قمتم الى الصلوة من
مضاجعكم بدليل ما نقل عن بعض الصحابة انه كان يقرا هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم والنوم
دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل او لان الحدث ثابت بدلالة النص لانه ذكر التيمم
الذي هو خلف عن الوضوء معلقا بالحدث حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والنص في الخلف نص في الاصل لان الخلف انما يجب
عند عدم الاصل بما يجب به الاصل اذ الخلف يفارق الاصل في حاله دون سببه فتبين ان المراد بالاية اذا قمتم
الى الصلوة محدثون وانما لم يذكر الحدث في الوضوء صريحا وذكر في التيمم لان الماء لما كان مطهرا دل على قيام النجاسة
فاكتفى في ايجاب الوضوء بالماء بدلالة النص على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح بوجود الحدث لان التراب

في النص

لمن يتطهر طبعا فلا يدل على قيام النجاسة ووجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم ان
اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه اتماما للطاهر للامر وعند الحدث واجب فترك ذكر الحدث ليعلم
انه واجب وسنة اذ لو ذكر الحدث لم يعلم كونه سنة بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة واذا ثبت اشتراط
الحدث بهذين الوجهين ولم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص سببا قط بل هو قايم مع حاله في الحالين وكذا الكلام
ان قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان قايم في الحالين ولا حكم له اما حال وجود الغضب فانه لا يحل القضاء
الا بعد سكونه فيكون حكمه باقيا واما حال عدم الغضب فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف
وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرايط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بينهما فلم يوجد الشرط فلا يكون
النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قولكم ان النص قايم في الحالين ولا حكم له وقد مر جواب اهل الاحالة
قال ثم الوصف الذي يتمسك به في الاقيسة الى قوله وحكم النوع الاول قوله ثم الوصف الذي يتمسك به
في الاقيسة وجعل علة على حكم النص على ثلثة انواع على ما ذكره المصنف الاول ما ظهر اثر ذلك الوصف في عين الحكم المدعى
تعديته الى الفرع كقولنا في البنت الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية لوليها على نفسها وتملك تزويجها كما ثبت
الولاية على نفس الغلام الصغير والبكر الصغيرة لوجود العلة المؤثرة وهو الصغر الموجب للعجز وهو علة ظهر
اثرها في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس والثاني ما ظهر اثر ذلك الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى
الفرع لا في عين الحكم كما لو قلنا في الثيب الصغيرة هي صغيرة فيثبت الولاية لوليها على نفسها بالقياس على الولاية في
مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال لا من عينه فيكون من النوع الثاني ثم لابد في هذا النوع من القياس
من تجنيس العلة بان يقول انما يثبت الولاية للاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها في مالها عليها
فاثبت الشرع ولاية الاب الذي هو اشفق الناس عليه لئلا تتعطل مصالحها المتعلقة بالمال لما ورد عجزت في نفسها ايضا
فوجب القول بولايته لوجود العلة وهو العجز لئلا تتعطل مصالحها المتعلقة بالنفس ولو قسنا الفارة والحية
وساير سواكن البيوت على سؤر الهرة في سقوط النجاسة بعلة الطوف في البيت كان من النوع الاول لان الحكم في الكل سقوط
النجاسة بالحرج وهو في الهرة كان من قبيل ما ظهر اثره في عين الحكم ولو قسناها اي الفارة والحية على سقوط الاستيذان
بعلة كثرة الطوف فيما ملكت ايمانكم كان من النوع الثاني اذ حرج الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه فكان من
قبيل ما ظهر اثره في جنس الحكم لا في عينه والقسم الثالث ما غير قريب وهو القياس بالوصف المناسب وهذا من التقسيم الذي
ذكره المصنف غير حاصر لجميع الاقسام فالاولى ان يقال الوصف الذي هو مدار القياس لا يخلو اما ان يكون مناسبا
اي ملائما اولا فان لم يكن ملائما فلا اعتبار له اصلا عندنا كما مر وان الملائم اما ان يكون مما ظهر اثره او لم يظهر اثره

والذي لم يظهر اثره سيأتي والذي ظهر اثره على اربعة اقسام بالقسمة الاولى لان التاثير اما باعتبار تاثير نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس ههنا القريب دون البعيد فانه لا اعتبار له وكذا
ظهور اثره في عين الحكم ليس من قبيل القياس الذي بحثنا فيه فان ذلك من قبيل دلالة النص فلا يصح ادخاله
في تقسيم الوصف الذي هو ركن القياس كما فعله المصنف نظيره اعتبار تاثير نوع الوصف في نوع الحكم وهو السكر
في الحرمة ونظير اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت الحديث فان جنس الوصف
وهو عدم دخول شيء اعتبر في عدم فساد الصوم ونظير اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم قياس الولاية
في البنت الصغيرة على البكر الصغيرة بعلة الصغر فان نوع الصغر اعتبر في جنس الولاية لثبوتها في
المال على البنت الصغيرة ونظير اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم طهارة سؤر الهرة فان جنس الضرورة
اعتبر في جنس التخفيف وقد تتركب بعض الاربعة مع بعض كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبار في جنس
الولاية لجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس الباقي عليه
قال وحكم النوع الاول الى قوله اما النوع الثالث قوله وحكم النوع الاول من القياس وهو ما ظهر اثره في عين
الحكم ان لا يبطل بالفرق لان غاية ما يبديه الفارق في الفرع في هذا النوع ان يثبت علة اخرى غير علة المستدل
كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على البكر الصغيرة لعلة البكارة دون الصغر لكن ذا وهو اثبات علة
اخرى لا يمنع هذا الوصف وهو الصغر لجواز ترادف العلل على الحكم فانه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى كثبوت
الملك بالشراء والهبة والارث والوصية وغيرها فلا يلزم من اثبات علة اخرى بطلان علة اخرى ولان الاصل والفرع
لما اتحدا في الحكم وان افترقا في غير هذه العلة وهذا اي النوع الاول من انواع القياس قريب من دلالة النص لانه مفهوم
لغة لانه لما ثبت الولاية للاب على البكر الصغيرة لكونها صغيرة بالنص او الاجماع يثبت الولاية على البنت الصغيرة
بدلالة النص لوجود تلك العلة بعينها وهي الصغر كما ان التافيف حرام بالنص فيحرم الضرب والشتم لاتحاد
العلة وهو الايذاء المفهوم لغة وهذا غير عين دلالة النص وقد ذكرنا انه لا يصح ايراده في انواع الاقيسة
لان دلالة النص غير القياس قوله والنوع الثاني اي حكم النوع الثاني من القياس وهو الذي ظهر اثر الوصف
في جنس الحكم دون عينه انه يبطل بالفرق الخاص بان يقال تاثير الصغر في الولاية على المال فوق تاثيره في الولاية
على النفس فان له ولاية بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبتذل دون النفس فلا يلزم من ثبوت
الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى على الاعلى فلا تصح المفارقة الا بهذا الوجه بان
يفرق فرقا خاصا يلزم منه بطلان القياس فاما لو فرق بوجه اخر كما سيأتي لا يلزم منه بطلان القياس
فلا يسمع للسائل فلا يجوز الاشتغال به وذلك لان جملة ما يتوجه من الفروق على القياس على انواع ثلثة احدها

بان زيادة تاثير الوصف المشترك في حكم الاصل لا تمنع من زيادة تاثير الصغر الذي هو الوصف المشترك في ولاية
على المال لان تاثيره في المال فوق تاثيره في النفس وهو نافع للسائل لانه يبطل به قياس المستدل واليه
اشار بقوله فهذا النوع الاول وهو الفرق الصحيح لكونه نافعا للسائل لابطال قياس المستدل وثانيهما بيان وصف
آخر وهو علة للحكم كما بيناه فعي بان المؤثر في الولاية وصف البكارة واضاف الحكم اليه دون الصغر الذي جعله
علة وهذا النوع من الفرق اذ ياتي المعلل بعلة مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم الى غيره فيقول السائل
العلة في النص عندي معنى آخر لان هذا المعنى فهذا الفرق باطل لان ذكر السائل علة اخرى هي معدومة في
الفرع لا يدفع علة المستدل في الاصل لجواز ان يكون حكم الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض
الفروع باحديهما دون الاخرى وفقدان الوصف الذي يروم به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المستدل من
ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعي انه علة للحكم وما لا يكون فيه دفع كلام المستدل
فاشتغال السائل اشتغال بما لا يفيد وهو عبث ومن ثالثها بيان زيادة وصف صلح للحكم من غير ان يثبت زيادة
تاثير هذا الوصف كمن قاس حلي النساء في وجوب الزكوة على المضروب من الدراهم والدنانير فيفرق السائل ويقول
ان الزكوة لو وجبت في الحلي لحصل التشقيص ولا تشقيص في زكوة المضروب فالسائل اثبت في الاصل زيادة وصف وهو
عدم التشقيص وذكر عدمه موجود في الفرع ولكن تلك الزيادة لا تاثير لها وهذا النوع من انواع الفروق فاسد هذا
ايضا كالنوع الثاني لان المانع من القول بكون الوصف الذي علل به المستدل علة للحكم منحصر في احد الامرين وهو
اما زيادة تاثير هذا الوصف الذي يدعيه السائل في الاصل كزيادة تاثير الصغر في ولاية المال كما مر فانه مبطل للتعليل
او انضمام وصف آخر مؤثر اليه اي الى الوصف الذي في الاصل وجعله المعلل علة تامة ليكون المجموع علة فانه ايضا
مبطل للتعليل لانه حينئذ يصير الوصف المذكور في الاصل ~~وجعله المعلل علة تامة ليكون المجموع~~ يكون جزء العلة
فلا يثبت الحكم به اذ لا اعتبار لجزء العلة قبل وجود الجزء الآخر فان اجزاء الحكم لا يوزع على اجزاء العلة اذ الحكم
يضاف الى الجزء الاخير لانه لولا احدهما اي لولا احد الامرين المذكورين اصلا اي الامرين المبطلين للعلية لانضم اليه اي
الوصف الذي في الاصل شيء آخر لتمام العلة اذ الغرض انه لم ينضم اليه وصف آخر مؤثر ليكون المجموع علة فيبقى الوصف
الذي في الاصل علة مستقلة تامة وحينئذ يكون هو اي الوصف المذكور علة في الاصل فيتعدى حكم الاصل الى تلك العلة فقط
وحينئذ كان تاثير ذلك الوصف في الفرع كتاثيره في الاصل بدون انضمام شيء آخر اليه فلا يبطل بالفرق المذكور اذ لو كان مطلق
الرجحان اي زيادة وصف في الاصل من غير ان يثبت زيادة تاثير مانعا من كونه علة في الاصل لما انعقد علة في الاصل
لانه يمكن للسائل ان يزيد عليه وصفا من غير زيادة التاثير فكان يلزم منه سد باب القياس وهو مفتوح فلا يكون الفرق
المذكور صحيحا قال اما النوع الثالث الى قوله ولما صارت العلة اقول اما النوع الثالث من القياس وهو لضعف وجوه

الاقيسة فقوله القياس بالوصف المناسب اي الملائم المستنبط بالاجتهاد من غير ظهور اثره وتحقق ذكر
بان وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو كل ما يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه اي يطلب ثبوت الحكم عند تجريد
النظر الى ذلك الوصف من غير نظر الى امر آخر وقد اقترن به الحكم في موضع النص او الاجماع اضفنا الحكم الى ذلك الوصف
لمجرد المناسبة بغالب الراي لا بشهادة الشرع بكون ذلك الوصف علة والمنافي بالاصل المذكور في الكتاب بالترجيح
لانه متناول للادلة كلها وقد صرح به في بعض الكتب والمراد بعدم شهادة الاصل انه لم يظهر اثر ذلك الوصف في
عين ذلك الحكم او نوعه او جنسه القريب كما في الفصول السالفة وقال القاضي الامام ابو زيد الوصف المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم التعليل بالوصف المناسب مع شهادة الاصل قياس اتفاقا وبدون
شهادة الاصل عند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه معتبر اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا
وحاصله ان الوصف المناسب بدون التاثير لا يكون حجة موجبة عندنا ويكون حجة مجوزة وهذا النوع من القياس
يبطل بالفرق المناسب لانه بالفرق يوجد مناسب آخر في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم الى ذلك
الوصف فلا يثبت به الحكم لانه كان بناء على غالب الظن وقد بطل ذلك بالفرق ونظيره اذا راينا شخصا اعطى فقيرا
درهما غلب على الظن ان ذلك العطاء لدفع حاجة الفقير لفقره وتحصيل مصالح الثواب فكذا اذا راينا وصفا
مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يثبت الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع
معتبر عند انعدام ما فوقه من الدليل كالمسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لم يجز التيمم وان غلب على ظنه
انه ليس بقربه ماء جاز له التيمم وعلى هذا مسائل التحري فلا يزول ذلك الظن الا بمثله او فوقه حتى لو ظهر ان
العطاء انما كان لاجل ان المعطي مديون الفقير لا لفقره او ان الفقير قريب المعطي بحيث لا يجوز له اخذ زكوته
لا يضيف الاعطاء الى انه اعطاه لفقره تحصيلا للثواب بل يضيف الاعطاء الى غير الفقر وهو كونه مديونا
للفقير ونضيف الاعطاء الى المركب من الفقر وغيره كالقرابة وحينئذ لم يبق الظن بالاضافة الى الفقر لتحصيل
الثواب ونظير النوع الاول في العمل شهادة معدل التزكية ونظير هذا النوع العمل بشهادة المستور فانه
مجوزة لا موجبة والآن فيه تفسير الوصف المناسب بكون الوصف بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه
ما يصلح من جلب منفعة او دفع مضرة ثم المناسب حقيقي او اقناعي والحقيقي دنيوي بان يكون لمصلحة تتعلق
بالدنيا واخروي بان يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة والدنيوي ضروري ومصلحي وتحسيني لان الوصف ان
اشتمل على المصلحة في محل الضرورة فضروري وان اشتمل عليها في محل الحاجة دون الضرورة فمصلحي وان
اشتمل عليها لا في محل الضرورة والحاجة فتحسيني والضروري يتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي
حفظ النفس بشرع القصاص وحفظ الدين بشرع الجهاد وحفظ العقل بشرع الزجر عن المسكرات وايجاب



الحد على شربها وحفظ المال بشرع الضمان على الآخذ وان القطع بالسرقة وحفظ النسب بشرع وجوب الحد على الزنا لان
المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب والمصلحي متضمن لحفظ مقصود في محل الحاجة كشرعية
نصب الولي للصغير فان مصالح النكاح غير ضروري له في الحال لكن الحاجة اليها متحققة والتحسيني الذي لا
يكون في محل الضرورة ولا في محل الحاجة وهو تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو على قسمين
احدهما ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات بسبب الخساسة وغيرها من الاحكام
كسلب اهلية الشهادة عن الرقيق بسبب انها منصب شريف والرقيق منحط عن الشرف وثانيهما ما يقع
على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات لكنها في الحقيقة بيع الرجل
ماله بماله وذلك غير معقول والاخروي هو الحكم المذكور في باب تزكية النفس ورياضتها وتهذيب الاخلاق
لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية فان منفعتها في سعادة الآخرة والاقناعي هو الذي يظن
في اول الامر انه مناسب بالتامل والبحث فيه يزول الظن ويظهر انه غير مناسب ثم الوصف المناسب اما ان الشارع
اعتبره او لم يعلم انه الغاه او لا يعلم اعتباره ولا الغاءه والاول وهو الذي علم ان الشارع اعتبره على اربعة او علم انه الغاه
اقسام لانه اما ان اعتبر الشارع نوع الوصف في نوع الحكم كالسكر في الحرمة فيلحق النبيذ بالخمر فان الحرمة في المختلف
نوع واحد وكذا السكر الذي هو العلة نوع واحد وقد اعتبر الشارع السكر في الحرمة او اعتبر نوع الوصف في جنس الحكم
كامتزاج النسبين اي الاخوة من الابوين في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في ولاية النكاح قياسا على الارث
فان الشارع اعتبر نوع الوصف في جنس الحكم فان الاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين والتقديم في الارث
نوع مخالف للتقدم في الولاية لكنهما متشاركان في جنس التقدم او بالعكس بان اعتبر الشارع جنس الوصف في نوع
الحكم كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء
الركعتين فان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض لكنهما متشاركان في جنس المشقة وسقوط قضاء الركعتين
بالنسبة الى المسافر والحائض نوع واحد او اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم كايجاب حد القذف على شارب الخمر لكون
شرب الخمر مظنة القذف والمظنة قد اقيمت مقام المظنون قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية الذي هو مظنة
وطئها مقام الوطء في الحرمة والمناسبة في الاقسام الاربعة المندرجة تحت الوصف المناسب الذي علم اعتبار
الشرع تفيد العلية لان الاستقراء دل على ان الله تعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا لا وجوبا فحيث يثبت
حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كون هذا الوصف علة لذلك الحكم والمناسب الذي علم ان الشارع الغاه
لا يصح التعليل به بالاتفاق كايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهار على الملك الذي يسهل عليه الاعتاق كما افتى بعض
الفقهاء لسلطان زمانه والمناسب الذي لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه هو المناسب المرسل اعتبره مالك رحمه الله فالب

ولما صارت العلة عندنا علة باثره الى قوله وكذا الوادي اقول ولما صارت العلة عندنا علة معتبرة باثرها
دون الطرد والاخالة ومجرد المناسبة صار الاعتبار في الرجحان لقوة التاثير الذي صار القياس والاستحسان حجة
باعتباره فقدمناه على القياس وان كان جليا لضعف اثره والاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره اذ العبرة
للتاثير دون الظهور والخفاء وانما قيد بقوله اذا قوي احترازا عن القسم الثاني من الاستحسان لا يكون اثره قويا
ولهذا يتاخر عن القياس كما سياتي بيانه مثال تقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي ضعف اثره ان سؤر
سباع الطير كالصقر والبازي نجس في القياس الظاهر لان السؤر معتبر باللحم لانه متولد منه ولحم هذه الطيور حرام
كلحم سباع البهائم فكان سؤرها نجسا كسؤر سباع البهائم وهذا ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر غير انه
مكروه لان سباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ دون الابتلاع والمنقار طاهر بذاته خال عن مجاورة
النجاسة ظنه لانه عظم جاف ليس فيه رطوبة والعظم من الميت طاهر كما عرف فمن الحي اولى بان يكون طاهرا
وانما اثبتنا صفة الكراهية لانها لا تحترز عن النجاسات كالدجاجة المخلاة بخلاف سؤر سباع البهائم
لانها تشرب بلسانها الذي هو رطب من لعابها المتولد من لحمه النجس فيتنجس سؤره ضرورة وكذا ايضا
قدمنا القياس وهو القسم الثاني منه لقوة اثره على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده وهو القسم
الثاني منه لان العبرة للاثر كما ذكرنا دون الظهور كالدنيا مع العقبى فان العقبى يعني الاخرة ترجحت بقوة
اثرها وان كانت باطنة كالبقاء والدوام والخلود واليه الاشارة بقوله تعالى والاخرة خير وابقى حتى وجب الاشتغال
باعمالها على الدنيا ولو كانت ظاهرة موجودة في الحال لضعف اثرها وهو الفناء وعدم الخلود حتى وجب
الاعراض عنها ولهذا قال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف
الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر على العكس يعني الاخرة من الذهب والدنيا من الخزف كالعقل مع البصر
فان العقل راجح وان كان باطنا لقوة ادراكه فانه هو الحاكم المطلق على جميع المحسوسات والمعقولات
وضعف ادراك البصر بالنسبة اليه ومثال القياس الذي قدمناه لاستتار اثره وان ظهر فساده على الاستحسان
استتر فساده على الاستحسان وان ظهر اثره من تلا آية السجدة في الصلوة ان يركع بها قياسا لان
الركوع يشابه السجود في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله وخر راكعا واناب اي ساجدا
اذ الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما اسقط الواجب عنه
بالركوع كما يسقط بالسجود او نقول لما ثبت التشابه ينوب الركوع عن السجود كالقيمة في باب الزكوة فهذا قياس
ظاهر لاعتبار احد الفعلين بالآخر لظاهر الشبه وفي الاستحسان لا يجزي الركوع عن السجود لان الشرع امر بالسجود
بقوله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا وبقوله واسجد واقترب والركوع خلافه اي خلاف السجود وغير حقيقته

(التلاوة)
لا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة والعكس فبالطريق الاولى ان لا ينوب الركوع عن سجود
لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة ومن اركان الصلوة اظهر
من القرب بينه وبين سجود التلاوة ولهذا لو تلا خارج الصلوة فركع بها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة
اولى ان لا يقام ركوع الصلوة مقام السجدة لان الركوع مستحق بجهة اخرى وفي هذا اثر ظاهر الاستحسان
وهو كون الركوع غير السجود لان المامور به التعبد باتيان ما يخالفه فصار وجه القياس به مرجحا وظاهر الفساد
لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما ووجه القياس من مجاز محض لانه ثابت بدليل هو مجاز محض اذ المراد بالركوع في قوله
وخر راكعا السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه بينهما لهذا الدليل وبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز
في مقابلة الحقيقة فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس واما بيان استتار فساد الاستحسان
واستتار صحة القياس وقوة اثره حتى اخذنا بالقياس ههنا ورجحناه على الاستحسان باثره الباطن
وفساد الاستحسان فيه ان السجود عند التلاوة مامور به لا لعينه لان السجود عند التلاوة لم يجب قربة
مقصودة بطريق الاستقلال حتى لا يلزم بالنذر بل المقصود منه مجرد ما يصلح تواضعا وخضوعا ليحصل به
مخالفة المشركين الممتنعين عن السجود استكبارا وموافقة المقربين المبادرين اليه متقربا وافتخارا
والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل وهو حصول معنى التواضع والخضوع فيسقط عنه السجود به بخلاف الركوع
في غير الصلوة لانه ليس بعبادة وبخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل
واحد منهما مقصود بنفسه فلا يتادى بغيره فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر فيه وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود هذا تقرير ما في الكتاب ولابد
من تحرير معنى الاستحسان وحده حتى يندفع به تشنيع المخالفين فنقول الاستحسان لغة الاستفعال من الحسن
وهو عد الشيء حسنا او اعتقاده حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وقد اختلف عبارات
المشايخ في تفسيره اصطلاحا فقيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه واورد عليه بانه يشير
الى ان الاستحسان تخصيص العلة وليس كذلك ولو ابدل قوله تخصيص قياس بقوله ترك قياس لم يندفع ما اورد عليه
يرد عليه الاستحسان المتروك بالقياس فانه استحسان ولم يصدق عليه بانه ترك قياس باقوى منه وعن الكرخي هو
ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظيرها الى خلافه بوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول
ويرد عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن المنسوخ الى الناسخ وعن (النص الى المفسر) عن النص
الراجح الى المرجوح استحسانا وليس كذلك وايضا يرد عليه ان يسمى القياس الذي ترك به الاستحسان استحسانا لانه

هذا التعريف عليه ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة رضي الله عنه في بعض المواضع تركت الاستحسان
بالقياس لانه حينئذ كانه قال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بانه
بان المتروك يسمى استحسانا لانه اقوى من القياس من وجه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى
من الاستحسان فلذلك ترك العمل به واخذ بالقياس وقيل الاستحسان هو القياس وانما سمي به لانه في الاغلب يكون
اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس وانه قد يكون ضعيفا
ايضا بقي الاسم له وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اراد بذكره ان فيه علة سوى علة الاصل
او معنى آخر لوجب ذلك الحكم وان الاحب اذ يذهب اليه لكن لما لم يترجح عنده ما اخذ به وذكر صدر الاسلام ان
الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اقل تاثيرا كان الاستحسان استحسانا
تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس وذكر في البديع الاستحسان هو القياس الذي يجب العمل ويرد عليه
ايرادان احدهما ان التعريف ليس بشامل للاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس وثانيهما ان هذا التعريف
يصدق على القياس الذي ترك به الاستحسان ومع هذا لا يسمى استحسانا فهذا ما ذكروه ولابد من تعريف يندفع
الايرادان بان يكون شاملا لجميع انواعه ويخرج عنه القياس الذي ترك به الاستحسان فذكر بعض المتاخرين ان
القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكن الاستحسان اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي كالاستحسان بالاثر والاجماع
والتعامل لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس وهو الصحيح ان الاستحسان
دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام فقيد بقوله دليل ليشمل انواع الاستحسان وقيد بقوله
يقابل القياس الجلي ليخرج عنه القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل
تحت الاستحسان ثم قال وبعض الناس تحيروا في تعريفه والتعريف الصحيح هو هذا فاذا ظهر المراد من الاستحسان
فلا وجه للتشنيع وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم حيث قالوا من استحسن فقد شرع
وبان الاستحسان ان كان غير الكتاب والسنة والاجماع والقياس فلم يكن حجة لانه لم يقم على كونه حجة
دليل بل هو قول بالتشهي فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من
حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي
ويعمل به اذا كان اقوى من القياس وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين
فان ابن مسعود رضي الله عنه كان يستعمله كثيرا في المسائل وذكر مالك بن انس الاستحسان في مواضع وقال الشافعي
استحسن في المتعة ان يكون بثلثين درهما وقال في باب الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام

وقال في المكاتب استحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وذكر البغوي في التهذيب ووضع المصحف في حجر الحالف عند التحليف
استحسنه الشافعي رحمه الله تعالى تغليظا وقال الشافعي ايضا استحسن ان يحلف بعد العصر يوم الجمعة وغير ذلك من المواضع
ثم ان هذه الاستحسانات ليس لها مستند شرعي فمثل هذه مما ينبغي ان يقال فيه ما قال المشنع فيما ذكرناه
فالتشنيع في الحقيقة عائد عليه وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم ثم القياس اذا قابله الاستحسان
بالمعنى الخفي فينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين اما نوعا القياس فاحدهما ما ضعف اثره بالنسبة
الى مقابله من الاستحسان وثانيهما ما ظهر ضعفه واستترت صحته واثره يقتضي معنى المؤثر في التحقيق فصار به
راجحا على مقابله من الاستحسان واما نوعا الاستحسان فعلى عكس نوعي القياس احدهما ما قوي اثره وان كان
خفيا وثانيهما ما ظهر اثره وخفي فساده وقد اشار ايضا في الكتاب الى هذا وقد ذكرنا الامثلة هذا هو المذكور
في عامة الكتب وقال في التنقيح واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر
وقويه فهي اربعة اقسام لانه اما ان يكونا قويين او ضعيفين او احدهما قوي والاخر ضعيف فان كانا قويين
فالقياس مرجح لظهوره وان كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وان كان القياس ضعيف الاثر
والاستحسان قويه مرجح الاستحسان عليه او بالعكس وهو ان يكون القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيفه فالقياس راجح
عليه فالقياس راجح في الصور الثلث والاستحسان في صورة واحدة وينقسم ايضا الى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فيمكن ترجيح كل قسم على آخر وهذا كله عن ظاهر اما اولا فلانه لا ينطبق
على اكثر هذه الاقسام الاستحسان وشرط التقسيم ان يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام
واما ثانيا فلان هذا التعيين بامر عقلي حتى يعتبر فيه الاقسام التي تتاتى في العقل بل هذا امر شرعي لا يعتبر
الا ما اعتبر الشرع ولهذا شرطنا التاثير والملائمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلا معنى لايراده
ولهذا لم يجز في ايراده نظايره والدليل على الحصر في القسمين استقرائي وهو في مثل هذا الموضع وكذا قال
لو ادعى رجلان الخ ثم المستحسن اقول هذا مثال آخر للقسم الثاني من القياس الذي ترجح لاستتار صحته
على القسم الثاني من الاستحسان لاستتار فساده بيانه انه لو ادعى رجلان ارتهان عين من واحد منهما يقول
رهنتني بالف وقبضته واقاما البينة وعبارة الهداية فان اقام رجلان كل واحد منهما البينة على رجل انه
رهنه عبده الذي في يده وقبضه ففي الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما يجعل ارتهانا معا لجهالة التاريخ
كما في الغرق والهدم ولو ادعيا الشرى وفي القياس لم يقبل البينتان لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما
لانه يؤدي الى الشيوع المانع من صحة الرهن وتعذر ايضا القضاء بالكل لكل واحد منهما فان المحل يضيق

عن ذلك لان العين الواحدة يستحيل ان يكون كله رهنا لهذا وكله رهنا لذلك في حالة واحدة ويتعذر ايضا
القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعذر العمل بها فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره
الباطن المستتر وهو ان كل واحد منهما مثبت الحق لنفسه متممة عملا ولم يرض لمزاحمة الآخر في ملك اليد
المستفاد بعقد الرهن وذكر في الهداية اوضح منه فقال لانه لا يمكن ان يكون رهنا لهما كانهما ارتهناه معا اذا جهل
التاريخ بينهما وجعل في كتاب الشهادات هذا وجه الاستحسان كما ذكرنا لانا نقول هذا عمل على خلاف ما اقتضته
الحجة لان كل واحد منهما اثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت حبس يكون
وسيلة الى شطره في الاستيفاء وليس هذا عملا على وفق الحجة وما ذكرناه وان كان قياسا لكن محمد اخذ به
لقوته بخلاف ارتهانهما رضيا بذلك وهو عقد واحد فلا يكون شائعا ويكون جميعها رهنا عند كل واحد منهما
فان قضى دين احدهما كان للآخر ان يمسكه جميعا وهذا لان الرهن اضيف الى جميع العين في صفقة واحدة ولا شيوع
فيه وموجبه صيرورته محبوسا بالدين وهذا مما لا ينفك الوصف بالتجزي فصار محبوسا بكل واحد منهما كما مر
للجواز وبخلاف دعوى الشرى فانا لم نجعل كانهما اشتريا معا اذ لو جعل ذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو ابتاع منهما جميعا
بعقد واحد وهذا اذا كان في حال حيوة الراهن ولو مات الراهن والرهن في ايديهما فاقام كل واحد منهما البينة على
ما وصفنا تقبل بينتهما وكان في يد كل واحد منهما نصفه رهنا يبيعه بحقه استحسانا وهو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وفي القياس هذا باطل وهو قول ابي يوسف لان الحبس للاستيفاء حكم اصلي لعقد الرهن فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن
وانه باطل للشيوع كما في حالة الحيوة والموت وهو وجه الاستحسان بان العقد لا يراد لذاته وانما يراد لحكمه وحكمه حال
الحيوة حق الحبس والشيوع يضر لان حبسا ثابتا غير ممكن ولانه يلزم منه كون الرهن مشاعا وهو غير جائز فيفوت
لفوات مقصوده وبعد الممات المقصود الاستيفاء للدين من ثمن الرهن بالبيع في الدين والشيوع لا يضره
ونظيره ما لو ادعى رجلان نكاح امرأة او ادعت اختان النكاح على رجل واقاموا البينة تهاترت البينتان في حالة
الحيوة لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الاشتراك والمقصود في حالة الحيوة ملك الحل وبعد الممات المقصود منه
الميراث وهو يقبل الاشتراك فيه فافترقا قوله وهذا القسم الثاني من القياس الذي ترجح على الاستحسان
لقوة اثره الباطن عزيز وجوده اي قل فانه نادر معدود وقال صاحب الكشف سمعت من شيخي انه لم يوجد الا في ستة
مسائل او سبع انتهى ما قاله وقد ظفرت بالنقل عن العتابي انه ظن انه محصور في احد عشر مسئلة وقد
ذكر في كل واحدة منها وجه القياس والاستحسان ووجه الترجيح وانا اوردت المسائل بغير ذكر الوجوه طلبا
للاختصار فالمسئلتان المذكورتان في الكتاب لا حاجة الى اعادتهما ومنها ما وقع الاختلاف بين المسلم اليه
ورب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه ومنها

اذا لزهن بمهر المثل دهنا المتعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف (وهو الماخوذ)
ومنها ان العبد اذا اجرح حرا خطأ فخير مولاه بعد البرء فختار الفداء ومنها غاصب العقار في الاستحسان
ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف رجع اليه لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا
على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان وامر القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبدين
او راجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات القياس في هذا ان يقام عليه حد الزنا
مائة جلدة وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وهو الماخوذ وفي الاستحسان يدرئ عنه الحد ويسقط
ما بقي ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي بجلده مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل
الجلد فالقياس في هذا ان يرجم وهو الماخوذ وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وفي الاستحسان لا يرجم ومنها
لو وكل المستأمن مستأمنا بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فان الوكيل وكيل المدعي لا ينعزل وله
حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه القياس ان ينعزل الوكيل والاستحسان انه لا ينعزل الوكيلان
وفي الاستحسان لا ينعزلان ونحن بالاستحسان اخذنا في المسئلة الاولى وبالقياس في الثانية ومنها رجل له ابن معتوه
ولهذا المعتوه ابن من امة فخرج بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه فان في القياس الشراء يقع للاب
ولا يقع للمعتوه وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه وبالقياس ناخذ ومنها لو وقع رجل في بئر حفرها رجل
فتعلق باخر وتعلق الآخر باخر ووقعوا جميعا فماتوا ان وجدوا في البئر بعضهم على بعض فان الحافر يغرم
دية الاول ويغرم الاول دية الثاني ويغرم الثاني دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم فهذا هو القياس وبه ناخذ
وفيها قول آخر ان دية الاول [illegible] هو الذي جر الثاني عليه واما دية الثاني فضمان نصفها على الاول ونصفها هدر
واما دية الثالث على الثاني واذا لم يعرف من ذلك ما ثوا بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف وكان الشيخ
ابو عبد الله الجرجاني عن ابي بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكر قول محمد والقول الاول هو قول
ابي يوسف وابي حنيفة في الاستحسان ومنها ما قال محمد في كتاب نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او لامته
هذه ابنتي او فعتق العتق في هذا بالقياس وتركنا الاستحسان واما القسم الاول وهو ترك القياس بالاستحسان
لقوة اثره فاكثر من ان يحصى وهو الذي يبادر اليه الذهن عند الاطلاق في كتب اصحابنا فانهم اذا ذكروا انه
قياس واستحسان ارادوا به القياس المتروك بالاستحسان قال ثم المستحسن بالقياس الخفي الذي هو
ثم الاستحسان فوق المستحسن انواع احدها ما يكون بالاثر كجواز السلم فان القياس يابى جوازه
اذ المعقود عليه معدوم وبيع المعدوم لا يصح ولكن جوزناه بالاثر وتركنا القياس به وهو ما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وثانيها ما يكون بالاجماع كالاستصناع فيما فيه للامة تعامل

(واخذ بالقياس والصحيح ان القياس والاستحسان في المسئلتين جميعا ان القياس انه ينعزل صح)

(يجعل اثلاثا على الحافر الثلث وعلى الاوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول صح)

من غير نكير مثل ان يامر انسان خرازا ليحرز له خفا من جلد صفته كذا ومقداره كذا بكذا درهما
ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا فانه يجوز والقياس يابى جوازه لانه بيع شيء بعينه وهو معدوم في الحال
لكنهم استحسنوا جوازه وتركوا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير وقصروا الامر على
ما فيه تعامل لكونه معدولا به عن القياس وفي كيفيته اختلاف مشهور فالحاكم الشهيد يقول انه مواعدة
وانما ينعقد بالتعاطي وقال شمس الائمة الاصح انه معاقدة وثالثها ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والاواني
والآبار فان القياس ياباه طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر ليطهر وكذا
الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس ولهذا قال بشر بالطم وكذا الاناء اذا لم يكن
في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا
ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب وفي التخفيف
واليه الاشارة بقولهم مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس ورابعها ما ثبت
بالقياس الخفي كالحكم في طهارة سؤر سباع الطير لما تقرر هذا فالمصنف بين الفرق بين المستحسن بالقياس
الخفي والمستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي يجوز تعديته الى الفروع لان
حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم من الاستحسان وان اختص باسم الاستحسان باعتبار خفائه
لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية بخلاف الاستحسان بالثلاثة الباقية فانه لا يصح تعديتها الى الفروع
لان الحكم فيها معدول به عن القياس ومن شرط صحة تعدية الحكم ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كما تقرر في
الشروط فلا يصح تعديته ثم اوضح ذلك وبين مثاله بقوله الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل القبض يعني
اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب هذا الاختلاف يمين البائع قياسا بل يوجب
يمين المشتري فقط لان البائع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكره والقول قول المنكر مع اليمين اعتبارا
بسائر الخصومات واما المشتري فلا يدعي شيئا وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان
البائع منكر ايضا وجوب تسليم المبيع بالقدر الذي ادعاه المشتري ثمنا كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن
فيكون كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيتحالفان وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض لما كان ثابتا بالاستحسان
الذي هو قياس خفي تعدى حكمه الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن
قبل القبض يجري التحالف بينهما لقيامهما مقام مورثيهما وكذا تعدى هذا الحكم وهو التحالف من البيع الى الاجارة
حتى لو اختلف المتعاقدان في الاجارة في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة يتحالفان مشروع لدفع الضرر
عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ كالبيع ويمكن جعل كل منهما مدعيا

فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها فيلزم حينئذ ثبوت الحكم حيث وجدت نظرا الى وجود العلة التامة
ويلزم ايضا عدم الحكم نظرا الى التخلف لمانع لسبب النقض وهو تناقض وايضا تخلف الحكم مع وجود
العلة لا يمكن الا لمانع او انتفاء شرط لان التخلف بدونهما مشعر بانتفاء العلة فنقيضهما وهو انتفاء
المانع ووجود الشرط اذا اخر العلة التي يترتب الحكم عليها فالعلة هي المجموع فيتخلف الحكم مع وجود
الموصف نقض لجزء العلة فلا يكون نقضا للعلة لان الحكم يتخلف عن المجموع فلم يتخصص العلة فان قيل
النزاع في جواز تخلف الحكم عن العلة نزاع لفظي لانه اريد بالعلة التي وقع الكلام في جواز تخلف الحكم عنها
العلة التامة فنحن نمنع التخلف عنها ايضا لاستحالة تخلف الحكم عن العلة التامة وان اريد بالعلة
الباعثة على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرطا في اثبات الحكم بالباعثة لا جزاء ويصح التخلف مع وجود
الباعثة ولا يقدح في عليتها قلنا الكلام في نفس العلة فلا اعتبار للعلة عندنا الا ما يترتب الحكم عليها فالذي لم
يترتب الحكم عليه لا يكون علة حتى لا يكون الا تامة يترتب عليها الحكم ثم من اجاز من اصحابنا تخصيص العلة بنى على هذا
اي على جواز تخصيص العلة تقسيم الموانع على خمسة اقسام احدها ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فان البيع
علة للملك فاذا اضيف الى الحر او ميت يمنع ذلك من اصل الانعقاد علة للملك لعدم المحل كانقطاع الوتر في الرمي وثانيها كانقطاع
ما يمنع تمام انعقاد العلة في حق المالك لا اصل الانعقاد كبيع مملوك الغير بغير اذنه فانه يمنع تمام الانعقاد
في حق المالك ولهذا اتوقف على اجازته ويبطل بموته قبل الاجازة اذ لا ولاية للاجنبي عليه فلم يصدر التصرف من اهله
مضافا الى محله عن ولاية شرعية في حقه ولكنه لا يمنع اصل الانعقاد في حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجازته
وليس للفضولي حق ابطاله كما اذا اصاب السهم حائطا او شجرا فرده عن سننه وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كالبيع
بشرط الخيار فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل الذي من جانب من له الخيار ويثبت الحكم بالعقد كما
اذا اصاب السهم المرمي لكنه دفعه عن نفسه بدرع او ترس ورابعها ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه يمنع تمام الحكم
دون ابتدائه فان الملك يثبت ولكنه غير تام يتمكن الفسخ بدون قضاء ولا رضى لعدم التمام كما اذا جرحه
السهم لكنه اندمل بالمداواة وخامسها ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يمنع لزوم الحكم مع ثبوت الحكم
معه حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء ولا رضى فدل على انه تام ولكنه غير لازم
حيث يثبت له ولاية الرد بالعيب كالوجرح واستمر حتى صار طبعا له وانما اختلف مراتب هذه الخيارات
الثلث لان في خيار الشرط قد وجد اصل السبب وهو المبيع لما عرف ان الشرط دخل على الحكم فمنع دون السبب
باعتبار ان الخيار ثبت بالقرون فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لما انه من تعلق التمليك على الخطر
وفيه معنى القمار فاذا كان دخله على الحكم لم يكن الملك ثابتا لان المعلق بالشرط عدم قبله واما في خيار الرؤية فان البيع

كانقطاع

انج

مطلقا عن شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكنه لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل
السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجدت الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فيكون له الخيار فيثبت
بناء على ما سوت حق المطالبة بتسليم الغايت لا على فوات اصل الرضى ثم المشتري يتمكن من رد البعض في خيار العيب
لانه تفريق الصفقة بعد التمام وهو جائز في الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وهو لا يجوز واعلم ان ما ذكر
القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة ليس بظاهر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع
فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة وفي الاول ليس من الصور الخمسة ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيها وفي
الثلث الاخر موجودة والحكم يتخلف لمانع جواز تخصيص العلة بقوله تعالى ثمانية ازواج من الضان
اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نزلت في مالك بن عوف
واصحابه حيث قالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا يعني كانوا يقولون في
اجنة البحاير والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا ياكل منه الاناث وما ولد ميتا اشترك فيه الذكور
والاناث وفي هذه الآية اثبات المناظرة في العلم لان الله تعالى امر نبيه بان يناظرهم بقوله قل آلذكرين حرم
الآية ويبين فساد قولهم وفيها اثبات القول في القياس وفيها دليل على ان القياس اذا ورد عليه النقض فوى
منه وكذا فيها بيان انه اذا ورد على القياس النقض ابطله وهو مراد المصنف من التمسك بالآية بيانه ان الله تعالى
امرهم بالمقايسة الصحيحة وامرهم ان يثبتوا علة الحرمة اي شيء هو الانوثة او الذكورة او اشتمال الرحم على اي شيء
كان هو ذكرا او انثى اذ الموجود في المحل هذه الاوصاف بالسبر والتقسيم فان كانت علة الحرمة الانوثة
ينبغي ان يكون كل انثى حراما لوجود العلة وان كانت علتها الذكورة فكان ينبغي ان يكون كل ذكر حراما لوجود
العلة ايضا وان كانت العلة المحرمة اشتمال الرحم فينبغي ان يحرم الاولاد كلها لوجود العلة ولما
لم يكن الحكم كذلك تبين انتقاض علتهم وفساد قولهم وصاروا محجوجين لتخلف الحرمة عما هو العلة من الانوثة
والذكورة واشتمال الرحم عليه في معتقدهم فانهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة بعض الاولاد دون
البعض وكذا قالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ثم تلا التحريم على ما مر فلو جاز تخصيص العلة
لما صاروا محجوجين لان اصل الاعجاز ان يقولوا امتنع حكم علتي لمانع كذا ثم اشار الى دليل آخر به يحصل الفرق
بين تخصيص العام وتخصيص العلة فقال ولان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لان كل واحد منهما
مستقل ويشبه الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما يبين ان ذلك القدر لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك وقع
التعارض بين النص العام والنص المخصوص في القدر المخصوص فلم يفسد احدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد
فيهما لوجوب عصمة الشارع عنه وامتناع التناقض في كلامه ولكن النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة بان اريد

بعضه مع بقائه حجة بخلاف دليل الخصوص فيجب رفع التعارض بالتخصيص والاستعارة انما تجري في الالفاظ دون المعاني
وحاصله ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص فيما يجري فيه الاستعارة وكذا لا سبيل الى رعاية الشبهين في العلل
اما شبه النسخ فلانه لا يجري في العلل لما بين ان انتهاء الحكم لا يدرك بالعلة والراي واما شبه الاستثناء فلانه تصرف
في اللفظ فيليق بالعبارات دون المعاني ولما لم يخل التخصيص عن هذين الشبهين فسد القول بتخصيص العلة
واليه اشار المصنف بقوله وهذا لا يكون في العلل ابدا وبه ظهر الفرق فسد القياس ثم اشار الى دليل آخر به ايضاح
الفرق بين تخصيص العام وتخصيص العلة فقال ولانا ذكرنا ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان
صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تاثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص العلة
امكن لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض علته ان يقول خصصتها بدليل ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطاء
فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا وفي ذكر قوله بل لا صحة اذ الاصح في قول المجتهد ان يكون مصيبا كما كان عند المعتزلة
كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص وتمام التقرير على وجه يقع الفرق بين التخصيصين ان يقال
ان النص بعصمته يقتضي التعارض بين النص العام والمخصص وذلك اما بالنسخ او بالتخصيص والتخصيص اولى
من النسخ فوجب المصير اليه واما العلة فدفع التعارض عنها غير واجب لانه لو كان دفع التعارض عنها واجبا يلزم
عصمة المجتهد كما ذكرنا ان كل مجتهد اذا اورد عليه النقض تخصيص علته بدليل ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده
عن الخطاء فيلزم عصمته وهو غير لازم ورد هذا بانه انما يلزم من تخصيص العلة تصويب كل مجتهد اذا قدر منه
مجتهد قد دفع هذا المانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد فيما ذهب اليه
ان يعلل بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود النقض على علته وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب
كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب كل مجتهد
وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها بدليل فهي عندكم صحيح غير منتقضة لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم
العلة باعتبار فوات وصف او وجود مانع اقوى بعدم للعلية ونحن ننسب الى مانع واذا كان كذلك يمكن لكل
مجتهد اذا اورد عليه نقض ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف وهو مانع او نقصان وصف هو
شرط ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فيبقى علته صحيحة عن النقض فيكون كل مجتهد مصيبا على
انا لا نسلم اولا انه اذا تخلص العلة عن النقض يسلم اجتهاده عن الخطاء في نفس الامر فيلزم ان يكون
كل مجتهد مصيبا في نفس الامر فغاية الامر بانه سلم اجتهاده عن الخطاء في ظنه ووجب عليه العمل بما ادى
اليه اجتهاده وهو ليس بمحذور فان كل مجتهد مصيب في حق البدا العمل والحق عند الله واحد كما نقل عن الامام
ابي حنيفة رضي الله عنه والمحذور انما هو تعدد الحقوق في نفس الامر ولم يلزم ذلك مما ذكرتم وهذه المسئلة مختلف

بين المشايخ العظام والدلائل من كل جانب متعارضة احترزنا عن هذا وما للاختصار قال واما حكمه
فتعدية حكم النص الى ... ثم جملة ما يعلل له اربعة لما فرغ من بيان القياس وشرائطه واركانه وانواعه
شرع في بيان حكمه واخره لان حكم الشيء يعقبه فقال واما حكمه اي حكم القياس وهو الاثر الثابت به تعدية الحكم
الثابت بالنص او الاجماع الى ما لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق القياس ليثبت الحكم فيه اي في الفرع بغالب الراي
على احتمال الخطاء اذ الثابت بالراي ليس بصواب قطعا اذ المجتهد قد يخطي فالتعدية حكم لازم عندنا للتعليل
حتى يبطل التعليل عند عدمها وجائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة عنده وهو الوصف
المختص بمحل النص كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية وهو مذهب اصحابنا من مشايخ سمرقند
ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو مختار صاحب الميزان وجمهور اصحابنا لا يجوزون ذلك والاختلاف
في العلة المستنبطة اما العلة بالعلة القاصرة المنصوصة فهو جائز بالاتفاق احتج الشافعي ومن وافقه
بان التعليل لما كان من جنس الحجج حتى اثبات الحكم باجماع القايسين وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا
كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم بها خاصة كانت او عامة الا يرى ان دلالة الوصف حجة مقبولة
وهي مؤثرة والملايمة او الاخالة والعرض على الاصول او الاطراد والانعكاس على حسب الاختلاف المعروف لا تقتضي
تعدية الحكم بل التعدية انما تعرف بعموم الوصف وعدمها بخصوصه وهو معنى في الوصف فلا يحجر عن التعليل بها
بعد وجود شرط الصحة الا لمانع وكونها قاصرة ليس بمانع الا ترى الاجماع على صحة القاصرة المنصوصة وحجة قولنا
ان دليل الشرع لا بد من كونه موجبا علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب علما
فانه لا يوجب الا غلبة الظن بالاتفاق ولا يوجب عملا في المنصوص عليه اذ الحكم فيه مضاف الى النص دون
العلة اذ النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص اليه اذ العدول عن اقوى الحجتين الى اضعفهما مما
يرده العقل فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع ثم فانه لا فائدة فيه الا التعدية فاذا خلا عنها كان
باطلا وهذا بخلاف المنصوصة القاصرة فان ثبوتها لما خفي علينا افاد ذكر علينا بان تماهي اثر من الحكم ولا فائدة
اعظم منه وقيل هذا الخلاف مبني على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي ومشايخ
سمرقند من اصحابنا وعند مشايخ العراق من اصحابنا الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلة بل بعين النص كما ذكرنا وقد
ذكرنا ان هذا الخلاف مبني على اشتراط التاثير وعدمه وقد ذكرنا فائدة الاختلاف في الشروط الا يرى ان التعليل بالعلة
القاصرة بعد اختصاص النص بحكمه فلا يشتغل المجتهد بتعليله للتعدية الى الفرع وهذه الفائدة لا تحصل
بدونه لانا نقول هذه الفائدة تحصل بترك التعليل ايضا لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص بصيغته لا يدل
... الكان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما كان ثابتا قبل التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل

لما تعذر الجواز اجتماع وصفين فيه احدهما متعد دون الاخر فيجب التعليل بالوصف المتعدي لكونه اقرب الى الاعتبار
المامور به في قوله فاعتبروا ومن غير المتعدي ولانه اكثر فايدة فدل انه لم يثبت الاختصاص بهذا التعليل فيبطل جعل التعليل
ولقايل ان يقول لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص لانه يثبت الابقي ما عداه وهو محتمل للتعليل وعدمه فاذا علل
بالقاصر يكون نصا على الاختصاص فلا يتعدى وقد مر تمام التحقيق فيه في الشرط الثالث اعلم انه لا بد هاهنا من
التنبيه على فايدة عظيمة مستفادة من المصنف فانه جعل التعدية حكما للقياس لا شرطا له ولهذا لم يذكر في الشروط
وهو المعتمد في تركه فيما تضمنه الشرط الثالث فلا يرد عليه ما يرد على فخر الاسلام ومن تبعه فانه جعل التعدية من شروط
القياس ثم جعلها حكما له وفيه اشكال اذ كونها شرطا يقتضي تقدمها على القياس لتوقفه عليها وكونها حكما يقتضي
تاخرها عنه اذ الحكم متاخر عن علته اذ المؤثر يتقدم على اثره فيحتاج الى التمحل بان يقال اراد من كونها شرطا اشتراط كونها
حكما له لكن صحيحا في نفسه لا كونها شرطا في وجوده بمنزلة الشهود في النكاح اذ لا يتصور لوجود التعدية قبل القياس
او يقال المراد بكونها شرطا انها شرط للعلم بصحته لا شرط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف
الشهود فانها شرط لوجودها شرعا وهذا الجواب قريب مما ذكره في التنقيح حيث قال فان قيل التعدية موقوفة
على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في غير مورد النص وفي البديع اجاب بطريق اخر
حيث قال القايلون بصحة العلة القاصرة قالوا لو توقف صحة العلة على تعديتها لتوقف التعدية على صحتها واللازم
باطل بالاتفاق فان التعدية متوقفة على صحة التعليل بالاتفاق بيان الملازمة لو توقف التعدية على صحتها لزم
الدور اجاب بان توقف كل واحد من صحة التعليل والتعدية على الاخر توقف معية فلا دور [redacted] ثم جملة
ما يعلل له اربعة اقسام الى قوله واما دفعه اقول لما ذكر ان حكم التعليل التعدية اي ما لا نص فيه بجانب الراي اراد ان
يبين جملة ما يعلل له فقال جملة ما يعلل له اي جميع ما يمكن ان يقع التعليل من القياس لاجله اربعة اقسام الاول اثبات
الموجب اي العلة التي هي ركن القياس او وصفه والثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع
تعدية حكم معلوم بوصف منضبط الى فرع هو نظيره لا خلاف بين العلماء في ان اثبات جميع هذه الاقسام او نفيها
بالراي ابتداء من غير ردها الى اصل باطل ولا خلاف بينهم ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالرابط
الموجود صحيح ولكنهم اختلفوا في اثبات العلل والشروط وصفتها بطريق التعدية بان يثبت علة او شرط الحكم
بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى العلية والشرطية الى شيء اخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء علة او شرطا لذلك
الحكم فذهب المحققون من الشافعية الى انه لا يجوز قال في الكشف واظنه مذهب العامة اصحابنا ايضا وذهب الاصوليين
الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب فخر الاسلام فانه ذكر في اخر الباب وانما انكرنا هذا
الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله فاما اذا وجدنا فلا باس به والمصنف تابع للكلام فظهر بهذا ان المراد

من قوله فالتكلم بالقياس لاثبات هذه الاقسام او نفيها لا يجوز التكلم لاثباتها او نفيها ابتداء
لا التعليل بطريق التعدية وسياتي الدليل عليه ثم ذكر المصنف الامثلة بطريق اللف والنشر فمثال
الاختلاف في الموجب اختلاف الفقهاء في الجنس بانفراده اي بدون القدر هل يحرم النسيئة ام لا فعندنا
يحرم وعند الشافعي لا يحرم فهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يجوز التكلم فيه لنفيه واثباته بالراي
اما الاثبات فانه لم يوجد اصل يقتضيه واما النفي فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي هو الاصل بعينه
ابطال دليل خصمه فانه متى ثبت ان ما دعاه الخصم دليل صحيح لم يبق حكم التمسك بالعدم فلا يثبت ان الجنس
بانفراده محرم للنسيئة الا بالنص او اشارته او دلالته او اقتضائه لان الثابت بهذه الاوجه كالثابت
بالنص فقلنا بانه ثابت بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة اي عن حقيقة الربوا
وعن شبهته اذ الريبة هو الشك والشبهة وشبهة الربوا ثابتة في النسيئة لان للنقد مزية على النسيئة
وهذا لان حقيقة الربوا تثبت بحقيقة العلة وهو القدر مع الجنس فالجنس بانفراده من حيث انه بعض
العلة فيه شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا اذ الشبهة فيها تعمل
عمل الحقيقة وكذا الاختلاف في السفر هل هو موجب سقوط شطر الصلوة ام لا فعندنا موجب
وعند الشافعي ليس بموجب فلا يصح التكلم فيها بالقياس بل بالنص فقلنا ذلك ثابت بالنص وهو قوله
عليه السلام ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض كالعفو
عن القصاص والصلوة مما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا فلا يجوز ما اسقطه الله بوجه ومثال الاختلاف
في صفة الموجب مثل صفة السوم في الانعام هل يشترط لوجوب الزكوة ام لا فلا يثبت اشتراط صفة
السوم لوجوب الزكوة ولا نفيه ابتداء بالراي بل يستدل على اشتراطه بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من
الابل السائمة شاة وقوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا الاختلاف في اشتراط صفة
الحل في الوطي الموجب لحرمة المصاهرة فلا وجه لاثباته ونفيه بالقياس بل يرجع فيه الى النص فان الشافعي
اثبت صفة الحل فيه بالنص وهو قوله وامهات نسائكم فلا يثبت بالزنى ونحن نفيناه بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وهو حقيقة في الوطي فيكون الزنا سببا لحرمة المصاهرة ومثال الاختلاف في اثبات
الشرط ونفيه الاختلاف في اشتراط التسمية لحل الذبيحة فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية
عمدا وعند الشافعي ليس بشرط وكذا الاختلاف في اشتراط الشهود في النكاح فانه شرط عندنا لانعقاد
النكاح خلافا لمالك فلا يصح الكلام فيه بالقياس بل اثبتنا ذلك بالنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ومثال الاختلاف في اثبات صفة الشرط الاختلاف

في صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي حتى لا ينعقد عنده بحضور امرأتين
ولا فاسقين وعندنا لا يشترط صفة العدالة ولا صفة الذكورة في جميع الشهود حتى ينعقد بحضرة فاسقين
او رجل وامرأتين فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيا بالرأي بل يتمسك في اثباتهما بقوله لا نكاح
الا بشهود ومثال الاختلاف في اثبات الحكم الاختلاف في ان الركعة الواحدة مشروعة ام لا فعندنا غير مشروعة
وعند الشافعي رحمه الله مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها ونفيها بالقياس بل بالنص فمن اثبتها تمسك بقوله عليه السلام
فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة ومن انكر شرعيتها تمسك بقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن البتيراء وكذا
الاختلاف في صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض الشافعية مشروع فلا يصح اثبات شرعيته
ولا نفيه بالرأي ومثال الاختلاف في صفة الحكم الاختلاف في صفة الوتر هل هو سنة او واجبة وكذا الاختلاف
في صفة الاضحية انها واجبة او سنة فلا يجوز التكلم فيها بالقياس بل بالنص وهو قوله الوتر حق واجب فمن لم يوتر
فليس منا وقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر فصلوها وبقوله عليه السلام ثلث كتب علي وهي لكم سنة
الوتر والضحى والاضحى وبقوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وكذا الاختلاف في صفة العمرة
واجب كما قاله الشافعي رحمه الله او سنة كما قلنا فلا يجوز التكلم فيها بالقياس بل بالنص فالشافعي رحمه الله استدل بقوله
عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج ونحن استدللنا بقوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع وتاويل ما رواه انها مقدرة
باعمال كالحج اذ لا تثبت الفريضة بخبر الواحد مع التعارض وانما لا يجوز التكلم في هذه الاقسام كلها بالقياس لان القياس
مظهر لحكم الشرع غير مثبت له وفي اثبات الموجب او صفته اثبات الشرع بالرأي اما في اثبات الموجب فظاهر واما
في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعلم الا دون صفته كان اثباتها كاثباته فلا يجوز بالرأي وكذا التعليل لاثبات
الحكم او صفته او نفيهما ابتداء بالرأي ابتداء رفع الحكم ونسخه بالرأي لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط
له هذا كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا له
وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان وصف الشرط بمنزلة الشرط لتوقف الحكم عليه كتوقفه على الشرط فيكون
اثبات وصفه رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط ونصب الاحكام ورفعها ابتداء بالرأي باطل اذ طريق معرفتها السماع
ممن ينزل عليه الوحي وهو النبي المعصوم دون الرأي قوله ولا يلزم صوم يوم النحر هذا جواب عن سوال يرد على
ما سبق من اثبات الحكم ابتداء بالرأي لا يجوز تقرير السوال ان اختلاف الفقهاء في صوم يوم النحر وقع في الحكم
وهو الصوم في انه مشروع ام لا وهو حكم لا مدخل للرأي فيه فينبغي ان لا يجوز الاختلاف فيه والتكلم بالرأي تقرير الجواب
ان اختلافهم في الصوم ليس اختلافا في شرعية الصوم في يوم النحر ابتداء بل اختلافهم فيه بناء على الاختلاف في موجب النهي
وهو ان النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى اصله مشروعا ام يوجب الانتهاء على وجه لا يبقى اصله مشروعا وهذا

اي حكم النهي على الوجه المذكور لا يثبت بالرأي بل بالنص وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله
ليبلوكم ايكم احسن عملا يقتضي هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلي به داخلا تحت وسعه واختياره
والنهي في باب التكليف فيشترط كون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليمكن العبد مبتلى بين ان يكف
فيثاب او يباشر المنهي عنه فيعاقب فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم لان الامر الشرعي لا وجود له
الا شرعا فلم يبق مشروعا بعد النهي لا يتصور المنهي عنه فيلزم التكليف بما لا يطاق وقد مر تحقيقه في النهي
ولانا انما انكرنا هذه الجملة اي استعمال الرأي في هذه الاقسام اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله
وتعدية حكمه اليه فاما اذا وجد له اصل في الشريعة يصح تعليله وتعدية حكمه فلا باس باستعمال الرأي فيه
واثباته بالقياس كالاختلاف في مسح الرأس هل يسن تثليثه ام لا فانه يوجد له اصل فالشافعي رحمه الله
الحقه بالمغسولات في سن تثليثه والجامع الركنية ونحن الحقناه بالممسوحات كمسح الخف فلا يسن تثليثه
والجامع بان المسح ينبئ عن التخفيف وكالاختلاف في اشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام فان اشتراط
التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل عنده وهو الصرف كبيع الذهب والفضة
وكذا عدم اشتراطه عندنا وجد له اصل وهو بيع سائر السلع بالاثمان كبيع الثوب بالدراهم فيصح
التعليل للتعدية قال في التنقيح بعد هذا الفصل نقلته عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان
القياس لا يجوز في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس وان اراد انه لا يصح في هذه الامور الا اذا كان له اصل
وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة هذا ما قاله ويمكن ان
يقال انما خص هذه الامور لما ذكرنا ان بعض المحققين من الشافعية وعامة اصحابنا لا يجوزون باثبات الاسباب
والشروط وصفتها بطريق التعدية وان كان لها اصل في الشريعة فاراد فخر الاسلام نفي ذلك واثبات ان المختار
عنده انه انما لا يجوز ذكر ابتداء اما بطريق التعدية فجائز اذا كان له اصل في الشرع قوله [illegible] بخلاف التسمية
الى آخره هذا جواب عما يرد على ما سبق من قوله فاما اذا وجد له اصل فلا باس به بان يقال قد وجد بسقوط
التسمية لحل الذبيحة اصل وهو الناسي وكان ينبغي ان يعلل للتعدية الحكم الى الفرع وهو حالة العمد
وكذا وجد لعدم اشتراط الصوم في الاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث لا يشترط فيه الصوم فكذا لا يشترط
في الاعتكاف وكان ينبغي ان يعلل تقرير الجواب ان المدعى اشتراط التسمية لحل الذبيحة او نفيه لا يجد اصلا في
الشرع يقيس عليه فلا يصح التكلم فيه بالقياس والناسي لا يصلح ان يكون اصلا اذ الناسي ذاكر حكما لقيام الملة
مقام الذكر بدلالة قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل امرء مسلم فلم يسقط عنه شرط التسمية فلا يصلح مقيسا عليه

اذ الحكم في الاصل ممنوع فكيف يمكن تعديته الى الفرع كما جوزنا صوم الاصل ناسيا بناء على انه في حكم من لم يأكل
لنسبة الفعل الى صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاك اولان حكم الناسي معدول به عن القياس فتعدية
مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه لكونه موضعا في الشرع
عمدا الاثر انه لا يجوز قياس العامد على الناسي في الصوم اتفاقا فكذا ههنا وكذا الوقوف بعرفة لا يصلح اصلا
للاعتكاف لبعد المناسبة بينهما اذ اشتراط الصوم في الوقوف يفضي الى الحرج لانه يوم اشتغال بالاعمال
الشاقة في مفازة ولا كذلك الاعتكاف مع ان الفرع منصوص عليه بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم فلا
يجوز ابطاله بالقياس قال واما دفعه واما الممانعة اقول لما فرغ من بيان القياس وشرائطه واركانه
وحكمه شرع في بيان دفعه وانما اخره لان دفع الشيء لا يمكن الا بعد تحققه فقال العلل قسمان طردية وهي
التي اعتبر فيها لثبوت العلية الدوران وجودا وعدما عند البعض او وجودا فقط عند الباقين او الاخالة
كما سبق تقريره وهي غير معتبرة عندنا ومؤثرة وهي التي ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملائمتها وهي
المعتبرة عندنا وعلى كل قسم من الطردية والمؤثرة ضروب اي انواع من الدفع من الاعتراض الواردة اما العلل
الطردية فوجوه دفعها والاعتراضات الواردة عليها اربعة الاول القول بموجب العلة والثاني الممانعة
والثالث بيان فساد الوضع والرابع المناقضة انما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف فهو احق
بالتقديم اذ المصير الى النزاع مع امكان الموافقة وحصول المقصود به اشتغال وهو عبث ثم ذكر بعده
الممانعة وقدمها على غيرها اذ النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها وهي اساس المناظرة ثم ذكر بيان
فساد الوضع وقدمه على المناقضة لانه اقوى في الدفع منها كما سيأتي اما القول بموجب العلة فهو التزام
السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم ولا بد من هذا القيد وان تركه المصنف ومعناه ان
يقول السائل للمعلل بعد التعليل اني التزمت وقبلت ما اوجبه تعليلك ولكن لا يلزم منه هذا المطلوب لما
ابينه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بعينه ما توهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك
فيمكن السائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل بدليله ابطال ما توهم انه ماخذ
للخصم فالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذكر لغير ماخذه وذكر مثال قول الشافعية
في تعيين النية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول بموجبه ونسلمه فانه عندنا
لا يصح الا بالتعيين وان التعيين واجب غير موضوع باعتبار ان وصف الفرض يوجب التعيين لان تحصيل
الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية الفرضية لتميزه عن غيره ولكن انما جوزناه باطلاق النية
على ان الاطلاق تعيين لان التعيين ساقط وهذا لانه متعين بتعيين الشارع حيث لم يشرع في شهر رمضان

لاعتراضات

صوما

صوما آخر فيكون منفردا بلا مزاحم فيصاب بمطلق النية كالمنفرد في الدار فتعيين الشارع لا يكون ادنى من تعيين المكلف
فقد التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان التعيين واجب لكن بينا ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع
في ان الاطلاق تعيين ام لا فعندنا تعيين لكونه متعينا شرعا وكقولك في عدة ابقاء المراة المختلعة انها
منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنقول بموجبه ان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف وهو انها
منقطعة النكاح بل انما يلحقها يلحقها الطلاق بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر النكاح فجعل
باقيا ببقاء اثره ولا بد من قيد كونه صحيحا وان اهمله المصنف فانها اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد لا يقع
عليها الطلاق بالاتفاق وههنا التزمنا موجب علته وهو انه منقطعة النكاح لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف
وبينا وصفا آخر صالحا لاضافة الحكم وهذا من قبيل ما يتوهم انه ماخذ الخصم فتبين ان ذكر ماخذه والكل القول
بالموجب يتحقق في هذا القسم لخفاء الماخذ لكثرتها فربما يخفى ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف القسم الاخر وهو
محل النزاع فانه قلما يخفى ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك
والماخذ وللقائل ان يقول يرد على العلة المذكورة المعتدة عن الثلث فانها يصدق عليها بانها معتدة عن
نكاح صحيح مع انها لا يقع عليها الطلاق اللهم الا ان يقيد بانها معتدة عن نكاح صحيح بالبينونة الصغرى
وكقولك في عدة اثبات كون التثليث سنة في مسح الراس المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول بموجبه فان التثليث عندنا مسنون ايضا ولكن بطريق الاستيعاب فان الفرض يتادى عندنا بالربع
او بقدر ثلث اصابع وبالاستيعاب يحصل التثليث وزيادة فان الباقي بقدر الفرض مثلي المفروض وزيادة
والاستيعاب سنة فيكون التثليث بهذا الطريق سنة ولكن في مواضع وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل
فان غير الخصم العبارة من التثليث الى التكرار المقتضي اتحاد المحل بان يقول ركن فيسن تكراره كغسل الوجه
فنقول لا نسلم ان التكرار مسنون في الاصل وهو غسل الوجه بل المسنون في الركن التكميل في اركان الصلوة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار فصرنا اليه خلفا عن الاطالة واما في المسح فالاصل وهو التكميل
بالاطالة ممكن لاتساع محله فيبطل الخلف وهو التكرار فالحاصل انه يقال ان اردتم بالتثليث جعله بثلثة امثال
الفرض فنحن ما يكون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات يمنع هذا
في الاصل بان نقول لا نسلم ان الركنية يوجب هذا بل الركنية يوجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض
على تقدير ان يراد بالتثليث جعله بثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التفسير وهو
ان يراد بالتثليث التكرار في الاعتراض ممانعة فلا يكون من قبيل القول بموجب العلة وكقول الشافعي في ان
الشروع في صلوة التطوع او صوم التطوع لا يوجب الاتمام والقضاء بالافساد انه شرع في نفل لا يمضي فاسده فلا يلزم

التقضا بالافساد كالوضوء فنقول بموجب هذا التعليل وهو ان القضاء لم يلزم بالافساد ولهذا يجب عندنا
بدون الافساد فيما اذا وجد الفساد بدون افساد بان وجد المتيمم الذي شرع في النفل ماء في خلال الصلوة او
صب الماء في حلق الصائم المتطوع وجب عليه القضاء وان لم يوجد منه الافساد وانما وجب القضاء بالافساد
كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى آخر شامل لهما وهو الشروع الذي يصير الاداء به مضمونا عليه وفوات
المضمون يوجب القضاء بالمثل فان غير الخصم العبارة وقال لا يجب لها اي عبادة لا يمضى في فسادها فلا يجب
بالشروع وبالافساد كالوضوء فنقول بموجب هذا التعليل ايضا وهو ان القضاء لم يجب عندنا بهذا الوصف
وهو الشروع في عبادة لا يمضى في فسادها والافساد بل بوصف آخر وهو انها تضمن بالشروع في عبادة يلزم
بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف انما يذكر علة للحكم وما ذكر لا يصلح علة للوجوب
فلا بد من اضافته الى وصف يصلح للوجوب وهو انه مما يلزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره
الخصم لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا والوضوء لا يلزم بالنذر فلا يلزم بالشروع بخلاف الصلوة
والصوم فانهما يجبان فيلزمان بالشروع وهذا في الحقيقة راجع الى ما ذكرنا في التوهم في المدرك قال واما الممانعة
اي قوله واما فساد الوضع اقول الثاني من وجوه دفع العلل الطردية الممانعة فان المعلل اذا علل فللمعترض
ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة لامتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل وهي اساس المناظرة
لان السائل بمنزلة المدعى عليه فسبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة والممانعة على
اربعة اوجه الوجه الاول الممانعة في نفس الوصف وهي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع لاحتمال
ان لا يكون العلة هذا بل غيره فنقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في محل النزاع كقول الشافعي
في هذه اي الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع عمدا في نهار رمضان فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كالرجم لما كان
متعلقا بزنى المحصن لا يجب بغير الجماع فنقول هذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع ممنوع بان نقول لا نسلم
تعلقه اي تعلق الحكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة في الاصل بهذا الوصف وهو الجماع بل الكفارة متعلقة
بالافطار وهتك حرمة الشهر به على وجه يكون جناية كاملة بدليل انه لو جامع ناسيا بصومه لا يفسد صومه
لعدم الفطر مع وجود الجماع آلة والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل وهذا الوصف وهو الافطار عام يتناول
الجماع والاكل والشرب على السواء كالقتل بالسيف وسائر الآلات الجارحة موجب للقود قوله وفي صلاحه
الوصف هذا اشارة الى الوجه الثاني من الممانعة وهي الممانعة في صلاحية الوصف للحكم لاحتمال ان يتمسك
بوصف لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم قلنا ان نمنع ونقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة صالحة
للعلية لان الوصف بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بمعناه وتأثيره وكل وصف

لم يظهر تاثيره فللخصم ان يمنع كونه دليلا وحجة حتى يظهر التاثير والملائمة وذلك كقول الشافعي في البنت
الصغيرة اي يزوجها ابوها لانها بنت يرجى مشورتها بالبلوغ فلا ينكحها الا برايها كالبنت البالغة
فنقول لا نسلم صلاحية الوصف فانكم تريدون برايها الراي القائم في الحال ام الراي الذي سيحدث بالبلوغ
فان تريدون القائم في الحال فلا وجود له في الفرع وهو البنت الصغيرة وهو المراد بقول المصنف فالراي الحاضر
لم يوجد ههنا اي في الفرع وان تريدون الراي المنتظر اي الذي سيحدث في المستقبل فلا وجود له ثمة اي في الاصل
وهي البنت البالغة فان رايها موجود وليس بمنتظر وشرط القياس ان يكون الوصف مشتركا بين الاصل والفرع
فاذا لم يكن مشتركا بينهما لا يكون صالحا لافادة الحكم هذا تقرير ما ذكره في المتن ولكن ايراد هذا المثال يليق
بالقسم الاول لانه ممانعة في وجود الوصف في الاصل او في الفرع لا في صلاحية الوصف بعد الوجود وكقول
الشافعي رحمه الله انه طهارة مسح فيسن تكراره كالغسل فنقول لا نسلم صلاحية هذا الوصف لعلية التكرار
لان المسح ينبئ عن التخفيف فلا اثر له في التثليث والوصف بدون الاثر لا يكون صالحا لافادة الحكم بل التثليث
ينافي المسح لانه بالتثليث لا يبقى مسحا والتثليث لا ينافي الغسل بل يحققه فلا يمكن اعتبار احدهما وصلاحيته
لا نسلم ان الحكم موجود في الاصل كقول الشافعي في المسح انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيمنع
الحكم في الاصل ونقول لا نسلم ان التثليث سنة في الاصل وهو الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض كما
في اركان الصلوة واذا منع الحكم في الاصل لا يمكن القياس اذ لا تعدية بدون حكم الاصل غير ان الفرض
في الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق محله لاتساعه فامكن
تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة لانه زيادة على القدر المفروض فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة
وكقول الشافعي في طعام الكفارة يشترط فيه التمليك كالكسوة فنقول لا نسلم ان شرط التكفير التمليك
بل امتثال الامر غير ان الامتثال في الكسوة بالتمليك وفي الاطعام بالاباحة على ما عرف تمامه من قبل ان
الكسوة اسم للعين والاطعام جعل الغير طاعما فقد منعنا الحكم في الاصل فلا يتصور القياس بدونه
قوله وفي اضافة الحكم الى الوصف هذا اشارة الى الوجه الرابع من الممانعة وهي الممانعة في نسبة الحكم
الى الوصف المذكور بان نقول بعد تسليم الوصف وصلاحه ووجود الحكم لا نسلم ان الحكم في الاصل ثابت
بهذا الوصف بل بوصف آخر وذلك مثل قول الشافعي في مسألة النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن العم فيمنع
ونقول لا نسلم بان الحكم في الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى وصف انها
ليست بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرئ بالشبهات وفي شهادتهن شبهة البدلية فلا يمكن

اثباتها بما فيه شبهة بخلاف النكاح ولا نسلم ان الحكم في الاصل وهو عدم الاعتاق مضاف الى الوصف
الذي ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف اخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا معنى
قول المصنف بخلاف لا نسلم اضافة العدم اي عدم قبول شهادة الشاهد في النكاح وعدم اعتاق
الحمل الى العدم وهو انه ليس بمال او لعدم البعضية فيهما اي في الصورتين المذكورتين فان الحكم في
الاصل مضافا الى العلة الموجودة في الفرع لا يثبت الحكم به فلا يتعدى اليه وهذا لان العدم لا
يصلح وصفا موجبا لانه ليس بشيء فيستحيل كونه موجبا فلا بد من اضافة الحكم الى وصف مؤثر و
اقامة الدليل على ان الحكم ثابت به على ان العدم لا يوجب عدم الحكم لجواز كون الحكم معلولا بعلل
شتى قال واما فساد الوضع الى قوله واما المناقضة اقول الوجه الثالث من وجوه
دفع العلل الطردية فساد الوضع وهو عبارة عن اضافة الحكم الى وصف غير صالح لذلك الحكم بل هو
صالح لنقيض ذلك الحكم مثل تعليلات الشافعي لاثبات الفرقة باسلام احد الزوجين بان قالوا
اسلام احد الزوجين يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في الحال من غير توقفها على انقضاء او
اباء الاخر الاسلام بعد العرض عليه كردة احدهما فانه يوجب الفرقة في الحال من غير توقف على
شيء فكذا اسلام احدهما فقاس الاسلام بالردة والجامع بينهما اختلاف الدين الموجب لفوات مصالح
النكاح وهذا فيما اسلمت المراة اولا او الزوج ولم يكن المراة كتابية قوله ولابقاء النكاح اي
وكتعليلات في ايضا لابقاء النكاح الى انقضاء العدة في المدخول بها مع ارتداد احد الزوجين بان قالوا
هذه فرقة وقعت بسبب طارئ على نكاح صحيح متاكد بالدخول فيتوقف الى انقضاء العدة اعتبارا
بالطلاق بعد الدخول فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ابقاء النكاح الى انقضاء
العدة مع الردة في المسئلة الثانية وتعليلهم في هاتين المسئلتين بما ذكروا فاسد وضعا وذلك لان
الحكم يضاف الى الحادث او الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى واخر الوصفين الاسلام
ولا يجوز اضافة الفرقة اليه لان الشرع جعل الاسلام عاصما للحقوق فلا يصلح جعله [illegible] وكذا الحادث
في المسئلة الثانية الارتداد وهو اخر الوصفين ايضا فوجب اضافة الفرقة اليه لانه مناف للنكاح
مبطل لعصمة النفس والمال فاذا كان كذلك فالتعليل به لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد كونه
فاسد لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو المراد بقوله ولا الردة عفوا اي كما لا يصلح ان يكون الاسلام
مبطلا للنعمة فكذا لا يصلح ان تكون الردة عفوا ولو بقينا النكاح مع الردة المنافية له لزم منه جعل
الردة عفوا اي جعله معدوما كان لم يكن حتى يمكن الحكم ببقاء النكاح لكن الردة لا تصلح عفوا لكونها
نهاية القبح واعظم الجنايات قوله وكذا تعليله اي تعليلات في الضرورة وهو الذي [illegible]

حجة الاسلام فانه قال الصورة اذا تجردت عن الغير او بنوي النفل او بنية الزمن عن الغير فقد قاس (المقيد)
بالنفل او بنية الزمن عن الغير على اطلاق النية يعني بحمل المطلق على المقيد فكذا المقيد على المطلق
وهذا التعليل فاسد لانه لا خلاف في فساد حمل المقيد على المطلق فانه لم يقل به احد وانما الخلاف في
عكسه وهو حمل المطلق على المقيد فقد قاس المتفق على فساده على المختلف وهو فاسد الا يرى ان مطلق
الدراهم ينصرف الى الغالب نقد البلد بدلالة العرف اما المقيد بنقد بلد اخر لا يحمل على المطلق او
على نقد البلد والفقه فيه ان المطلق انما يحمل على المقيد بدلالة حال المؤدي فاذا صرح بالنفل فقد اتى
بالاقوى لان الصريح اقوى من الدلالة فيترجح عليه قوله وفي طول الحرة اي ومثل تعليلات في
طول الحرة لمنع نكاح الامة بانه قال لا يجوز للحر ان يتزوج بالامة مع القدرة على نكاح الحرة لان في نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة
ارقاق الجزء الذي هو الولد عن غنية فلا يجوز كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز نكاح الامة عليه
فكذا ههنا والجامع تعريض الجزء على الرق مع الغناء عنه بنكاح الحرة فالحاصل ان نكاح الاماء عنده ضروري
انما يباح عند العجز عن نكاح الحرة لخشية العنت وهذا التعليل فاسد عندنا لان تاثير الحرية في جلب
زيادة الكرامة حتى يحل للحر ان يتزوج اربعا دون العبد ويملك الحر ايضا ما لا يملكه العبد لانه سلب ما لا
يسلب عن الرقيق ونكاح الامة جائز للرقيق مطلقا فلو لم يجز للحر يلزم منه سلب الولاية عن الحر ما لا يسلب
عن الرقيق وهو فاسد وضعا لكونه عكس المعقول ونقض الاصول والحاصل ان نكاح الامة عندنا مطلق له
ضرورية لاطلاق المقتضي وفيه امتناع عن تحصيل الحرية للولد لا ارقاقه وله ان لا يحصل الولد بالعزل او غيره
فيلغو لان لا يحصل وصف الحرية له قوله ومثله التعليل بالطعم اي مثل التعليلات السابقة في كونه فاسدا
وضعا تعليلات في رحمه الله بالطعم والثمنية لتحريم الربوا حيث قال لحاجة الناس اليها اي الى الطعم
والثمنية شديدة لتعلق بقاء النفوس والمهج بالمطعومات وبقاء الانسان بقضاء حوائجه بالاثمان اذ لا
بد للمرء من مال يعيش به فيثبت ما يتعلق بكل واحد منهما تحريم الربوا تضييقا لطريق الوصول الى كل واحد
منهما اظهارا لخطرها اي شرفها فان ما ضاق اليه الوصول عز نحو العيز كالجواهر النفيسة والثياب الفاخرة
واذا اتسع الوصول الى الشيء هان كالماء والتراب وكذا لما كان المطعوم ذا خطر شرط له شرط زائد وهو التقابض
كالنكاح فانه لما كان معنى يتعلق به قوام العالم فانه يحصل به التوالد والتناسل الموجبين لبقاء العالم
الى الوقت المعلوم عند الله شرط لجوازه الشهود والولي عند تعيين اظهارا لخطره قلنا هذا التعليل
فاسد في الوضع لان ما هذا شانه اي ما كان الحاجة اليه اشد لا يصلح علة للتحريم بل السبيل في مثله الاطلاق
اي الاباحة بابلغ الوجوه بان يتوسع الامر فيه بالاباحة ليمكن الوصول اليه بلا مشقة هكذا جرت سنة الله في عادته

بان كل شئ يكون الحاجة اليه اشد يكون وجوده اكثر واوسع وارخص كالماء والهواء فان الحاجة اليهما لما كانت
اكثر كان طريق الوصول اليهما ايسر ولما كانت الحاجة الى الجواهر اقل كان الوصول اليها اشق قوله واما الحرية
فهذا اشارة الى الجواب عما قاس عليه ان منع وهو النكاح تقريره ان الحرية عبارة عن الخلوص يقال طين حر
اي منبت خالص عن شايبة غيره فان الحر خالص عن الرق واستيلاء الغير عليه فكانت الحرية منافية للنكاح
الذي هو رق وكانت موثرة في دفع استيلاء الغير عليه فصلحت الحرية علة للتحريم عليه الا بعارض فان الشرع
انما اباح لضرورة التوالد الموجب لبقاء العالم الى القيمة بشرائطه فلولا هذه الضرورة لما حلت الحرة بواحد
وهذا المعنى غير موجود في المطعوم والاثمان فلا يقاس عليها النكاح قوله واما المناقضة الى قوله واما
العلل قوله الوجه الرابع من وجوه دفع العلل الطردية المناقضة وهي تخلف الحكم عن العلة وهي تلجي
اهل الطرد الى الموثرة مثل قولهم في اشتراط النية في الوضوء انهما اي الوضوء والتيمم طهارتان فكيف
افترقا في النية وهو استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان في اشتراط النية بل يستويان فيه فيقول هذا
التعليل ينتقض بتطهير الثوب والبدن عن الخبث فانه طهارة ولم يشترط فيها النية فيضطر الخصم عند ذلك الى
بيان وجه المسئلة اي وجه الذي يقع به الفرق ويندفع به النقض وهو ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي شرعا
غير معقول لانه لا يعقل في المحل نجاسة تزول بالغسل اذ الاعضاء طاهرة حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما
حكما فلانه لو صلى انسان وهو حامل محدث جازت واذا ثبت انه تعبدي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها
كالحقيقة كان مثل التيمم حيث جعل التراب الذي ليس بمطهر حقيقة مطهرا حكما فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا
لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل الخبث فانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة
عن البدن او الثوب فلا يتوقف على النية ونحن نقول في جوابه الماء مطهر بطبعه
لانه خلق مطهرا قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولانه مزيل للنجاسة ومروق بطبعه واذا كان كذلك يحصل
باستعماله سواء كان نوى او لم ينو كالنار يحصل به الاحراق وان لم يقصد والحدث يعم البدن لانه غير متجزى فيسري
الى الجميع ولهذا يوصف به كله فيقال فلان محدث كساير الصفات اذ ليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض
اذ لو خص بعض الاعضاء بالحدث لخص موضع خروج النجاسة بذلك لانه اولى المواضع به لخروج النجاسة منه ولكنه
لم يخص فانه لا يقال مخرجه محدث فاذا لم يخص المخرج بذلك فغيره اولى واذا ثبت ان البدن كله موصوف بالحدث كان القياس
غسل كله الا ان الشرع اقتصر على غسل الاربعة التي هي امهات الاعضاء تيسيرا او اسقط غسل الباقي فيما يكثر وجوده
كالحدث الاصغر دفعا للحرج وفيما عداه وهو الذي لا يكثر وجوده كالحدث الاكبر مثل الجنابة والحيض والنفاس اقر على
الاصل حيث اوجب غسل جميع البدن فيها فثبت بما ذكرنا ان ما لا يعقل معناه وصف كل البدن بالنجاسة مع كونه

طاهرا حقيقة وحكما دون تخصيص المخرج بها وكذا الاقتصار على غسل البعض اي بعض البدن وهو الاعضاء الاربعة
بعد سراية الحدث الى جميع البدن غير معقول وكونهما لا يعقل لا يوجب تغيير صفة المطهر فبقي الماء مطهرا كما كان
فيطهر مطلق والنية لو اشترطت انما يشترط للفعل القائم بالماء وهو التطهر لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث
لانه ثابت بدون النية وقد بينا ان الماء فيما نقوم به من صفة التطهر لا يحتاج الى النية لانه مطهر طبعا فيكون
التطهر به معقولا فلا يحتاج الى النية كما لا يحتاج في غسل الخبث بخلاف التراب فانه غير مطهر بطبعه لكونه ملوثا
بالطبع وانما صار مطهرا شرعا حال ارادة الصلوة بشرط فقد الماء فاذا وجدت فيه ارادة الصلوة صار مطهرا
وبعد ارادة الصلوة وصيرورته مطهرا شرعا يستغني عن النية ايضا كما استغني الماء عنها بلا فرق بينهما
فهذه الوجوه وهي الاعتراضات الواردة على العلل الطردية من القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع
والمناقضة تلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير اذ لا مدفع لهم عن هذه الاعتراضات الا بالرجوع الى بيان
التاثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية اما في مجلس المناظرة او فيما بعده من المجالس قوله واما العلل المؤثرة
الى قوله لكنه اذا تصور فقوله لما فرغ من بيان دفع العلل الطردية شرع في بيان دفع العلل المؤثرة وانما
قدم دفع العلل الطردية على المؤثرة لان دفع الطردية اسهل يتصور بطرق كثيرة فيكون اكثر وقوعا ثم دفع
العلل المؤثرة على الطريقين بطريق صحيح وبطريق فاسد اما الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة اما الممانعة
فاربعة اوجه الاول الممانعة في نفس الحجة اي منع كون ما تمسك به المستدل علة بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي
ذكرته صالح لكونه حجة وهذا سوال صحيح اذ المستدل قد يتمسك بما لا يصلح ان يكون حجة ويعتقده علة كما اذا
كانت العلة طردية او عدمية او ثابتة بتعارض الاشباه او بالاخالة فلهم منع يكون من الخصم فقوله ما ليس
بحجة اصلا كقول الشافعي رحمه الله مثلا في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص
فلنا ان يمنع هذا التعليل بانه تعليل بالامر العدمي فلا يقبل والثاني الممانعة في وصف اي في وصف الحجة
لكونها ملائمة مؤثرة هكذا ذكره المصنف في ساير الكتب ذكر هكذا الثاني الممانعة في وجود الوصف
في الاصل او الفرع بعد تسليم ان الوصف صالح للعلية فان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده او في كونه
علة فللخصم ان يمنع وجوده فلا بد من اثباته لانه ركن القياس مثاله كقول ابي حنيفة ومحمد في ايداع الصبي
انه تسليط على الاستهلاك فلا يضمن به فللخصم وهو ابو يوسف ان يمنع وجود هذا الوصف في المتنازع وان كان
صالحا مقبولا ولا نسلم انه تسليط على الاستهلاك بل هو تسليط على الحفظ اذ لو كان تسليطا عليه لما بقي النزاع
في الحكم فهذا المثال مناسب لما ذكر في ساير الكتب فانه ممانعة في وجود الوصف لا في وصفه الا ان يراد
بالوصف [illegible] بكونه موافقا لما في ساير الكتب وكقول الشافعي في ان صوم يوم النحر منهي عنه فيدل على دفع المشروعية

اذ النهي عن الشرعي ينسخ عنده فلا يدل على التحقق قلنا ان لم يمنع وجود ذكر الوصف في المتنازع فيه فنقول لا نسلم
ان النهي يدل على رفع المشروعية بل يدل على تقرير المشروعية او نقول نحن بانه نفي عن الشرعي تقرير المشروعية فله
منعه بان يقول لا نسلم ذكر بل يدل على اعدام المشروعية فلا بد للكلام الحصين من المنع والا يرد انه لم يمنع يتم كلام خصمه
والثالث من وجوه الممانعة الممانعة في شرط الحجة على ما سلف اي في شروط القياس اذ الشي لا يثبت بدون شرطه وانما
يجب ان يمنع منها ما هو شرط مجمع عليه وقد فقد في الاصل او الفرع ليفيد منعه بطلان التعليل في غير المتنازع
فاما اذا منع شرطا مختلف فيه فيقول المعلل هذا ليس بشرط عندي وحينئذ يؤول الكلام الى ان هذا المنع المسائل
هل هو شرط للصحة ام لا وذلك يخل بالمقصود اذ المقصود اثبات الحكم المتنازع فيه دون اثبات الشرط فلو قيل يكون
انتقالا من بحث الى آخر كقولك ان فوت السلم الحال ان المسلم فيه اصل عوض البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع فيقول
لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يتغير حكم النص بعد التعليل فيصير ما هو رخصة نفلا رخصة اسقاط على ما
عرف واما الثاني فلان في الاصل وهو جواز السلم معدول به عن القياس لكون المبيع معدوما فلا يجري فيه القياس
الرابع من وجوه الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به بذلك المعنى علة ودليلا وهو الاثر لما عرف ان العلة انما تقع حجة
موجبة شرعا بالاثر فلا بد من بيانه قلنا المنع حتى يبين اثره وسلك السائل في هذا كله وهي الممانعات المذكورة الانكار
ومطالبة الدلالة وهي اصل المناظرة فلا يتجاوز عن هذا المقام بان يتعرض للدعوى لان السائل سبيله الانكار دون الدعوى
لان المناظرة على مثال الخصومات الواقعة في حقوق العباد فالمدعي تدعي لزوم الحكم والسائل يدفعه عن نفسه بمنزلة
المنكر فالقول قوله الا ان ياتي المعلل بالبينة وهو الدليل الملزم والعبرة للانكار معنى لا صورة اذ الاعتبار للمعاني
لا للصور والمباني الا يرى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة الى صاحبها وهو منكر فالقول قول المودع مع اليمين لانه منكر
للضمان معنى وان كان مدعيا للرد صورة وصاحبها مدعي للضمان وان كان منكرا للرد صورة قوله فرع بعد الممانعة بيان
الا المعارضة مع انواعها من القلب والعكس والمعارضة الخالصة على ما سنبينه ان شاء الله فالممانعة و
المعارضة هما الاعتراضان الصحيحان على المؤثرة لا غير لانها اي المؤثرة لا تحتمل المناقضة اراد ان يشير الى الوجوه الفاسدة
في دفع المؤثرة وهي اربعة المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل
والفرع اما ابطال المناقضة وفساد الوضع فلان التاثير ثابت بالكتاب والسنة والاجماع لان التاثير لا يثبت الا بدليل
مجمع عليه وبعد ظهور التاثير بهذه الادلة لا يحتمل النقض وفساد الوضع اذ لا يوصف هذه الادلة بها لوجوب عصمتها
عنها فلا يحتمل العلة المؤثرة هذين الاعتراضين وهذا بخلاف المعارضة حيث علتها عند الجمهور لان المعارضة لا
تبطل الدليل بل يعترزه وقد يقع المعارضة بين النصوص للجهل بالناسخ من المنسوخ فكذا بين العلل المستنبطة منها فيلزم
نسبة الجهل الينا لا الى الشارع والمناقضة تبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل الى الشارع وهو منزه عنه وقيل
يجوز ان يرد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة لانه في الحقيقة يرد ان على ما يدعيه المعلل علة مؤثرة بغلبة
المستدل

ظنه لا في الفرع وهذا احسن فما اذا كان التاثير ثابتا بالاستنباط اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالته
واقتضائه فلا قوله وكذا لا يضره قيام الحكم هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الدفع الفاسد للعلل المؤثرة
وهو قيام الحكم اي وجوده مع عدم العلة فانه لا يضر العلل ولا يدل على فساد علته لان غرضه بيان ان هذه العلة
موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثره في جنس ذلك الحكم وجب اثباته بها وقد يجوز ان يثبت ذلك الحكم بعلة اخرى
وتعليله لم يقع لابطال علة اخرى حتى يلزم بطلان تعليله لوجود علة اخرى بل تعليله وقع لاثبات الحكم
وهو حاصل مع الثبوت بها ويجوز ان يثبت بغيرها ولا يضره اذ الثبوت بعلة لا ينافي باخرى اذ الحكم يثبت
بعلل شتى فلا يكون قيام الحكم مع عدم العلة قادحا العلة وحاصله ان العكس وهو عدم الحكم عند عدم
العلة ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان صلح مرجحا واما الطرد وهو وجود الحكم عند وجود العلة
فشرط لصحة العلة وان لم يكن دليل الصحة مثاله قولنا لا يجوز هبة المشاع الذي يقبل القسمة لانه يؤدي
الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يلتزم ذلك ولا يلزم عليه هبة نصيبه من شريكه فانه لا يصح وان
لم يلزمه مؤنة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا لان ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة
وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم العلة لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى قوله ولا الفرق هذا اشارة
الى القسم الرابع من اقسام الدفع الفاسد للعلل المؤثرة وهو الفرق وهو عبارة عن معارضة علة المستدل
بعلة اخرى اما في الاصل او في الفرع بان يقول السائل العلة في الاصل عندي معنى اخر غير متعد الى الفرع
المتنازع بعد ان ذكر المعلل علة متعدية الى الفرع واختلفوا في قبول هذا الاعتراض فذهب بعضهم الى انه
اعتراض صحيح وذهب الجمهور الى انه فاسد والدليل على الفساد وجوه ثلثة اولها ان السائل منكر فسبيله
الدفع بالانكار دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل اخرى انتصب مدعيا ولم يبق سائلا وذلك لا يجوز لانه تجاوز
عن مقامه وصار وهو يفضي الى الخبط في البحث وثانيها ان التعليل بعلة لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى
الى الفرع يعني غاية السائل ان يذكر علة اخرى في الاصل لا يتعدى الى الفرع وذلك لا ينفي المستدل لجواز ان يكون
الاصل معلولا بعلتين والحكم متعدى الى بعض الفروع باحديهما دون الاخرى بعد ان الوصف الذي يريد السائل
الفرق لا يمنع المستدل من تعدية علته فلا يقدح في كلامه فيكون الاشتغال به عبثا اذ كان سؤال الحكم
للعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان فاسدا وثالثها ان الخلاف وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل
ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق في الفرع الا اثر انا عدم العلة المعينة على عدم العلة المعينة في الفرع
لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم بل الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم ابتداء عند انعدام الحجة
على الحكم لا يصلح دليلا كما مر من فساد التعليل بالنفي فلان لا يصلح عند مقابلة الحجة اي عند قيام الحجة على الحكم اولى

فمن اراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجة بما ليس بحجة قال لكنه اذا تصور مناقضة الي قوله واما المعارضة
اقول قد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لكنه اي لكن الشان انه اذا تصور مناقضة اي ورد نقض
صورة لا معنى اذ يتراءى و يتخايل انه مناقضة يجب دفعه اي يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة الاول بالوصف الذي
هو علة بان يمنع وجوده فنقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض فلا يلزم تخلف الحكم فيه حتى يلزم فساد
العلة والثاني بالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو الاثر بان نقول ليس وصف العلة وهو التاثير موجودا
فلا يكون الوصف بدونه علة فلا يرد النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم والثالث بالحكم المطلوب بذلك
الوصف بان نقول الحكم المطلوب ليس بمتخلف عن الوصف بل هو موجود ولكنه لم يظهر لمانع فلا يكون نقضا
وهذا انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة والرابع بالغرض المطلوب بذكره وسياتي تطبيق الكل على المثال
وهذا كقولنا في الخارج النجس من غير السبيلين فيورد عليه ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير
فانه لا ينقض فانتقضت العلة به ومعلوم ان هذه العلة لا تقبل المناقضة لظهور اثرها بقوله عليه السلم
للمستحاضة توضئي فانه دم عرق انفجر فيدفع هذا النقض اولا بالوصف اي بمنع وجود الوصف وهو الخروج فيقول
لا نسلم ان ذلك الخارج فان الخروج لا يتحقق الا بالانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد هذا المعنى في غير السائل اذ
النجاسة تبدو في محلها لا يعطى لها حكم النجاسة وذلك لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة فاذا
زايله الجلد كان ما صار تحتها ظاهرا لا خارجا ثم يدفع ثانيا ذلك النقض بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي
صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وذلك المعنى
الثابت دلالة وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فانه اي فانا في الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في
تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره ولهذا وجب غسل ذلك الموضع ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي كما مر فيسري الى الكل فيجب غسل كل البدن الا ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة لدفع الحرج فيما يكثر وقوعه وههنا اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع لكونه غير خارج
فلا يجب غسل ساير المواضع ايضا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة فانعدم الحكم لعدم وصف العلة فلا
يكون نقضا وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب غسل الموضع
دون غيره ولا يسري الى ساير المواضع فالدفع الاول هو بنفس الوصف والثاني بمعناه والثابت دلالة وذلك لان
المعنى الذي يفهم من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس صيغة ذكر الوصف يدل عليه لغة كفهمنا معنى الاصابة
من المسح ومن الانتقال من الخروج وثانيهما المعنى الثابت به دلالة وهو التاثير فان المسح يدل على التخفيف
فكان التاثير ايضا ثابتا بالوصف لكن دلالة بواسطة الاول فجاز دفع النقض به ايضا ويرد عليه اي على التعليل
المذكور وهو ان خروج النجس علة للانتقاض صاحب الجرح السائل حيث لم ينتقض طهارته في الوقت مع وجود

الخارج النجس من بدنه فيدفع هذا النقض بالحكم بان يمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا نسلم انه ليس بحدث
بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد الوقت للضرورة ولهذا يلزمه الطهارة بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بخروج الوقت
فانه ليس بحدث والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول
من يجوز تخصيص العلة وهذا هو القسم الثالث من وجوه دفع النقض والقسم الرابع الدفع بالغرض بان يقول خارج نجس
فيوجب الوضوء فينتقض بالاستحاضة فيقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع وهو الخارج من غير السبيلين
بالاصل وهو الخارج من السبيلين حدث فكذا الخارج من غيرهما ولكن الخارج من السبيلين اذا صار مستمرا لازما بحيث
لا يخلو وقت منه صار عفوا كصاحب سلس البول لقيام وقت الصلوة اي لضرورة قيام وقت الصلوة وامكان الاداء فيه
فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة له الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا ههنا اي في الخارج
من غير السبيلين اذا صار لازما كالجرح السائل صار عفوا كالاصل تحقيقا للتسوية بين الاصل والفرع في حالتي الاختيار
والاضطرار فلا يكون ذلك نقضا قال واما المعارضة الى قوله وانما تم الاستدلال اقول لما فرغ من بيان الاعتراض
الاول على الموثرة وهو الممانعة شرع في بيان الاعتراض الثاني عليها وهو المعارضة وهي عبارة عن تسليم الدليل مع
المنع في المدلول بدليل اخر بان يقول المعترض ما ذكرته من الدليل وان دل على ما ذكرته من المدلول ولكن عندي من الدليل ما يدل
على خلافه فهذا الاعتراض صحيح عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين ثم المعارضة نوعان احدهما معارضة فيها
مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال دليل المستدل وثانيهما معارضة خالصة اي غير متضمنة لابطال تعليل
المستدل وانما سمي الاول معارضة فيها مناقضة لانه وجد فيها معنى المعارضة والمناقضة اذ المعارضة تبيان دليل اخر
موجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض لابطال دليله والمناقضة ابطال دليله ببيان تخلف الحكم عن علة
المستدل في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدا به يبطل علته فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احد خاصيتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدأة واحد خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة فيها مناقضة وجعل المعارضة اصلا
لانها قصدية والمناقضة ضمنية ولهذا سمي معارضة فيها مناقضة ولم يسم بانه مناقضة فيها معارضة فان قيل
كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تباين اذ المعارضة تستلزم صحة دليل المستدل والمناقضة تتضمن بطلان
دليله وايضا المناقضة لا ترد على العلل الموثرة فكيف يقبل هذا النوع وفيها مناقضة بعد ظهور التاثير قلنا
ليست المعارضة بتسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة
فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة وكم من شيء يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن موثرا في الحقيقة والمناقضة
انما لم تجز على ما هو مؤثر حقيقة فالحاصل المعارضة اما ان يكون بدليل المعلل بزيادة شي واما بدليل اخر فان كان بدليل اخر
فهي المعارضة الخالصة وسياتي تحقيقها وان كان بدليل المعلل بزيادة شي ففيها معارضة فيها مناقضة وهي على قسمين قلب

كقلب ح

وعكس لانه ان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب وان دل على حكم اخر يلزم ذلك النقيض فعكس ثم القلب على
نوعين احدها قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذكر ان
القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدها جعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله كقلب الاناء ويقوم به ضرب من
الاعتراض وثانيهما جعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا كالجراب يقوم به ضرب اخر من الاعتراض
وكلا المعنيين يرجع الى تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين
لانه يحصل به تغيير هيئة التعليل الى هيئة تخالف هيئة الاولى اما الاول فما تقوم به من الاعتراض
هو ان يجعل العلة حكما والحكم علة على مثال قلب الاناء لان العلة اصل الحكم مقدم عليه رتبة او زمانا
والحكم تابع في الوجود متاخر فيكون العلة اعلى مرتبة من الحكم وبهذا النوع من القلب يصير منكوسا اعلاه
اسفله واسفله اعلاه وهذا النوع معارضة فيه مناقضة اي ابطال تعليل المعلل
معنى فالغالب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليله ولا يتاتى هذا النوع من القلب
الا فيما اذا علل المعلل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيما اذا علل المعلل بالوصف بان جعل علة
الاصل معنى موثرا فلا يحتمل هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت علة اصلا ولما
الحكمين يجوز ان يصير علة للاخر وبالعكس مثال هذا النوع من القلب مسائل فقهية منها ان الاسلام ليس من شرائط
الاحصان لان الكفار يجلد بكرهم مائة في الزنا ويرجم ثيبهم فيه كالمسلمين لان الجلد غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون
افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان المنع
ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فيقول المسلمون انما يرجم بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لا انه يرجم ثيبهم
لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة
وعلى لا نسلم ان جلد البكر علة في رجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر وكقولهم جريان الربوا في الكثير وهو مقدار
الكيل وما فوقه يوجب جريان الربوا في القليل وهو ما دون الكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين كالاثمان وهي
بالذهب والفضة فان حرمة الربوا في الاثمان ما ثبتت في القليل كما هي ثابتة في الكثير لعموم العلة فقلنا لا نسلم ذلك
بل جريان الربوا في القليل علة لجريانه في الكثير فقلبنا علته حكما وحكمه علة وكقولهم القراءة تكررت فرضا في
الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فجعلوا تكرار القراءة في الاوليين علة لتكررها في
الاخريين كالركوع للجامع الركنية لا نسلم ذلك بل انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين
فقلبنا علته حكما وحكمه علة فلما احتمل تعليلهم الانقلاب فسد الاصل المقيس عليه لصيرورته فرعا وبطل
القياس لبقائه بلا اصل قال وانما يتم الاستدلال اليه واثاني قلب الوصف اقول ثم ان القلب المذكور

الاستدلال

يبطل التعليل اراد ان يذكر المخلص من هذا القلب بوجه لا يرد عليه وذكر بان يخرج الكلام بطريق
بان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر لا بطريق التعليل بان يجعل احدهما علة للاخر حتى يرد عليه القلب
وانما لا يرد القلب على الاستدلال ويرد على التعليل اذ الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء يكون
دليلا عليه اذا كان بينهما تلازم تساو كالدخان بالنسبة الى النار وكما ان العلة تدل على المعلول فكذلك
المعلول يدل على العلة فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المدلول دليلا وهو غير مفسد بخلاف
العلة والمعلول فان العلة اذا جعلت معلولا لا يبقى علة فيبطل التعليل بالقلب باعتبار ان العلة مثبتة
ومتقدمة على المعلول فلو جعل المعلول علة يلزم الدور وفيه تقدم الشيء على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال
بهذا الطريق وهو اخراج الكلام الاستدلال ويتخلص عن ورود القلب اذا ثبت المساواة بين الحكمين بان كانا
نظيرين ليدل كل واحد منهما على الاخر كالتوأمين في ذكره مثل قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب
العمرة والصوم بالشروع تطوعا خلافا للشافعي وانما قيدنا بقوله اذا صح احترازا عن الشروع في يوم النحر
وايام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فتثبت
اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي فلو قلب الشافعي علينا في المسئلتين بان يقول انما يلزم الحج بالنذر
لانه يلزم بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا يضرنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال
باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما لا اشتراك العلة دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما
سببا للقربة فيتساويان بل الشروع اولى لانه لما وجب ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو
حقيقة القربة اولى وكذا الولاية انما شرعت في النفس والمال والبكر والثيب فيهما سواء اذ العجز ملازم للصغر
فلا يقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل يقول كلتاهما شرعتا لحاجة معلولتان لعلة واحدة وهو
العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما يثبت الاخر لان حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحدهما على الاخر
والى هذا اشار بقوله لاشتراك الصورتين في علة الولاية وهي الصغر اللازم لزوم العجز بالاتحاد وهو الزوج بخلاف
الجلد والرجم رد لان يبين انه يمكن لنا المخلص عن القلب في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد
متفاوتان في انفسهما لان احدهما قتل مهلك والاخر ضرب غير مهلك فلا يكونان متساويين وكذا متفاوتان ايضا
في شروطهما اذ يشترط للرجم الاحصان وهو الدخول في نكاح صحيح ولا يشترط للجلد وكذا يشترط له الاسلام عندنا ولا يشترط
للجلد فاذا انتفى التساوي بينهما لا يصلح الاستدلال اذ شرعية الاخف لا يدل على شرعية الاثقل واما في مسئلة القراءة
اذ لا مساواة بين الركوع والسجود والقراءة لان القراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة
عنده كما في المسبوق بان ادرك الامام في الركوع فانه يسقط القراءة عنه ولا كذلك الركوع والسجود عنه وبالجبر بالفعل
على العاجز عن القراءة كالاخرس والامي يجب عليه الاداء وكذا لا مساواة بين الشفع الاول والثاني في القراءة لان قراءة

كالاخرس والامي

السورة ساقطة في الثاني دون الاول وكذا المجهر ساقط في الثاني دون الاول فاذا تحقق عدم المساواة لا يصح الاستدلال
باحدهما على الاخر فلم يثبت لك في مخلص عن القلب قال والثاني قلب الوصف شاهدا الى قوله والعكس هو رد اه
اقول النوع الثاني من نوعي القلب قلب الوصف وهو ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا على الخصم بعد
ان كان شاهد الخصم فيصير شاهد السائل على خصمه وهو ماخوذ من قلب الجراب وهو قلبه ظهر البطن بطنا
وبطنه ظهرا لانه كان ظهر الوصف اليك وحيث كان حجة مقوية لك كالظهر المتقوى به عند وصار عندك فصار
وجهه بالقلب اليك وظهره للخصم حيث حجة مقوية له عليك بحاكم عن خصمك وهو السائل هذا اذا كان الخطاب به
الى المستدل وان كان للسائل كان المعنى كان ظهره اليك اي كان ظهر الوصف معرضا عنك شاهد الخصم عليك فصار
بالقلب وجهه اليك اي صار شاهدا لك على خصمك انما يكون هذا النوع معارضة لوجود حدها حيث انه تعليل
يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل وفيها مناقضة اي ابطال لتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف اوجبه
الواحد اذا كان شاهدا للخصم وعليه يكون مثبتا للحكم ونافيا له فيكون متناقضا في نفسه كالشاهد اذا شهد لاحد
الخصمين في حادثة ثم شهد للخصم عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة الخالصة في حادثة
بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه . فيتعذر العمل باحدهما الى ان يظهر رجحان احدهما
وهذا لا يوجب بطلان الاول بل هو تسليم للدليل مع المنع في المدلول الا ان هذا اي النوع من القلب لا يتاتى ولا يتحقق
الا بوصف زايد على وصف المعلل فيه اي في ذكر الوصف الزايد تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير له وهذا جواب
عما يقال القلب انما هو يتحقق بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة
بل يتبدل وصار شيئا اخر اذ المجموع غير الجزء فيكون هذا تعليقا للحكم بعلة اخرى فيكون معارضة خالصة غير
متضمنة للابطال فلا يكون قلبا اذ ليس فيها مناقضة وتقرير الجواب ان هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له
لا تغيير فيه فلا يجعل في حكم علة اخرى مثاله قول الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن النية بعد تعينه كصوم القضاء الا ان تعين الصوم في رمضان
تعين قبل الشروع لانتفاء ساير الصيامات فيه بقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا صوم رمضان وفي القضاء
انما تعين بالشروع بتعيين العبد فزدنا في القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث علم بتبين انه متعين
في هذا الوقت فنحن فسرنا بالزيادة ما اطلقه الخصم وبينا محل النزاع اذ النزاع في فرض متعين شرعا لا في مطلق الفرض
واعلم ان المصنف قد بين ان المناقضة وفساد الوضع لا يرد على العلل المؤثرة فكيف يرد عليه القلب بنوعيه فهو في
غاية الاشكال اذ العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه كالنص والاجماع لا يحتمل القلب كما لا يحتمل المناقضة وفساد
الوضع وانما حقيقة القلب على العلل الطردية والدليل عليه ان صدر الاسلام ذكر بعد بيان نوعي القلب انه الاول انما يجيء
في كل طرد جعل الحكم فيه علة والثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التاثير وذكر غيره ان المخلص من القلب انما يكون بذكر التاثير

الوضع

فظهر ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فلا يصح ايراد القلب من قبيل
الواردة على العلل المؤثرة قال والعكس رد الشيء على سننه الى قوله واما المعارضة الخالصة اقول لما فرغ
من بحث القلب شرع في بحث العكس والعكس يقابل القلب لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس
يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل ولما كان العكس مقابلا للقلب لم يكن من بابه وقد يلحق العكس
به وان لم يكن منه لانه استعمل في مقابلته وذكر مقابل الشيء من محسنات الكلام اذ الاشياء تتبين بالضد والعكس
في اللغة ماخوذ من عكس المرآة فان نورها وصفاءها يرد نور بصر الناظر فيها ورآه على سننه حتى يرى وجهه
بنور عينه كان له في المرآة وجها وفي الاصطلاح هو انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل هو تعليق نقيض
الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل اخر وهذا اقرب مناسبة للمذكور في الكتاب وهو نوعان
الاول رد الشيء على سننه اي راجعه من ورائه على طريقه وهو يصلح لترجيح العلل كقولنا في ان الشروع في النفل
ملزم لما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
فعكس الحكم اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من
العكس ليس بقادح للتعليل بل هو يصلح لرجحان العلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس لان
الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا فبالعكس يتقوى ظن كون
الوصف علة فيصلح للترجيح وان لم يصلح دليلا للعلية والثاني اي النوع الثاني من العكس ان يرد على
خلاف سننه وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو من اقسام القلب واليه
اشار المصنف بقوله وهو اضعف وجوه القلب وسياتي بيان ضعفه وانما اورده في قسم العكس ولم
يورده في اقسام القلب لكونه شبيها بالعكس من حيث هو رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه وذلك
كقول الشافعي في عدم لزوم النفل بالشروع صلوة كان او صوما صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء واحترز بقوله لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب اتمامها والمضي فيها
عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضي فيقول لما كان كذلك ايضا استوى صلوة النفل والوضوء في عدم
وجوب المضي في فسادها وجب ان يستوي عمل النذر والشروع في صلوة النفل كالوضوء وحاصله
لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في
الوضوء فانه لا يمضي في فسادها ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة لكن
الصلوة يلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء ولكن هذا النوع من القلب ضعيف
لثلثة اوجه الاول ان المعترض في هذا القلب جاء بحكم اخر وهو الاستواء ذهب المناقضة التي هي شرط
صحة القلب فلم يكن دافعا لدعوى المستدل لان المستدل لم ينف العقوبة حتى يكون اثباتها مناقضا

للدعاء فقد اشتغل بما ليس بضده وهو اثبات حكم آخر والثاني انه جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين
والمعترض لم يبين ان المراد ايهما والثالث ان المقصود من الكلام معناه لا صورته ومعنى الاستواء مختلف
بالنسبة الى الفرع والاصل فان الاستواء في الفرع والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما
والاستواء والشروع في الفرع وهو صلوة النفل باعتبار اللزوم بهما والمعنيان مختلفان على وجه التضاد
فان اللزوم ينافي عدم اللزوم وذلك ان الاختلاف في المعنى من الاصل والفرع مبطل للقياس اذ يستحيل ان
تتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد فاثبات كون الشروع ملزما لصلوة النفل بالقياس على الوضوء لا يكون
الامثل الحرمة بالقياس على الحل والبوات ونحوه والاستواء مختلف في المعنى سقوطا من وجه كما في الوضوء
فانه سقط اللزوم فيهما وثبوت من وجه كما في صلوة النفل لانه تثبت اللزوم فيهما فاذا الاستواء الذي في الفرع غير
الاستواء الذي في الاصل وهو مبطل للقياس **قال** والمعارضة الخالصة اي قوله والثاني في علة الاصل
اقول لما فرغ من النوع الاول من المعارضة وهو التي فيها مناقضة شرع في بيان النوع الثاني منها وهي المعارضة

الخالصة عن معنى المناقضة وهي نوعان احدهما في حكم الفرع والثاني في علة الاصل اما الاول وهي المعارضة في حكم
الفرع على خمسة اوجه وقال المصنف هو صحيح فهذا يقتضي ان يكون هذا النوع بجميع اقسامها الخمسة صحيحا وليس كذلك
بل اثنان منها صحيحان بلا شبهة وثلثة منها فيها شبهة الصحة الاول منها هو اصح وجوه المعارضة في حكم الفرع
ان يعارض السائل ويثبت نقيض حكم المستدل بعينه من غير تبديل بدليل آخر من غير تعرض لابطال دليل المستدل
كقول ان فعية المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول نحن انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
فهذه معارضة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى من غير تغيير وزيادة الثاني من الخمسة
معارضة بتغيير هو تفسير للاول وتقرير له كقولنا المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فهذه معارضة بزيادة وهي قولنا بعد اكماله هي تفسير للاول
وكذلك قولنا صوم رمضان فرض فيستغني عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء في معارضة قولهم صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقد زدنا فيه زيادة وهي قولنا بعد تعيينه وهذا النوع من المعارضة
هو النوع الثاني من نوعي القلب كما مر وهي معارضة صحيحة ايضا كالاول لان الزيادة تفسير للاول ومكمل مقرر له
لا مغير اياه ولكن الاول اصح لانها تصح بدون هذه الزيادة والثانية لا تصح بدونها فاذا صحت المعارضة الاولى
والثانية لم يمكن العمل بالدليلين لتدافع واحد منهما لمقابله فيحتاج فيهما الى الترجيح فاذا ترجح احدهما وجب العمل
به حينئذ فان قيل لم ذكر النوع الثاني في اقسام المعارضة الخالصة بعد ما ذكره في اقسام القلب الذي هو معارضة
فيها مناقضة فكيف يكون شيء واحد خالصا وغير خالص قلنا هي معارضة قصدا في ذاتها ومناقضة ضمنا
فاوردها ههنا نظرا الى ذاتها وثم نظرا الى ما في ضمنها وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ الخالصة تابى ان يكون معها

الاصل بدل

مناقضة قصدا او ضمنا بعد هذا القسم من المعارضة الخالصة ليس بصحيح الثالث من الخمسة معارضة فيها ذكر
لكن مع تغيير يسير بما اثبته المستدل فيحصل بسبب ذلك التغيير اخلال في موضع النزاع وذلك مثل قولنا
في اليتيمة الصغيرة انها يتيمة صغيرة فلا تثبت عليها ولاية التزويج كالتي لها اب فيقول السائل في المعارضة
هذه صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة فيثبت على المال فان الاخ لا ولاية له في مالها بالاتفاق فكذا على نفسها
فهذه معارضة فيها تغيير للاول لان التعليل الاول وقع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق لا التعيين
الولي فاثبات في المعارضة لم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية الاخ فمن هذا الوجه هذا الحكم
غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنه يلزم من نفي هذا نفي المطلق
لاستلزام انتفاء ولاية الاخ انتفاء الولاية مطلقا لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة
ينفي الاجبار بولاية العمومة وغيرها وهذا لان قرابة الاخوة اقرب بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل
بعد الاب في الجد فاذا انتفت بهذه المعارضة ولاية الاخ ينتفي سائرها بطريق الاولى فالثالث دون الثاني لان الزيادة
في الثاني مقرر وفي الثالث مغير ففيه قصور الرابع من الخمسة هو النوع الثاني من نوعي العكس الذي ذكرناه وهو الرد
على خلاف سننه وذلك مثل قولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فيعارضنا الشافعي
ويقول بان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم ولكن الكافر لا يقر على الملك
بالجبر على البيع فيرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المستدل لانه لم ينف
التسوية بين الابتداء والبقاء بل اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يكون هذه المعارضة متصلة بمحل
النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من وجه من حيث انه لو ثبت ادعاه السائل من الاستواء
على الاطلاق يلزم منه انتقاض حكم المستدل وحاصله انه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة
بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه
لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وكيل لما السائل البناء
ترجحت جهة الفساد وايراد هذا النوع في اقسام المعارضة فيه تاه فيه الخامس المعارضة باثبات حكم آخر
غير الاول صورة لكن فيه نفي الاول معنى وذلك مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي اليها زوجها
بالكذب اي اخبرت بموت زوجها من نعي الناعي الميت نعيا اذا اخبر بموته فاعتدت المرأة ونكحت زوجا
آخر وجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد عنده لانه صاحب فراش صحيح لبقاء نكاحه بصفة
الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج بزوج آخر وجاءت باولاد ولا دخال غيبته وعند ابي يوسف
ومحمد يعارضان قول ابي حنيفة بان الزوج الثاني صاحب فراش حاضر والاول صاحب فراش غائب فيكون الثاني احق

بالولد وان كان فراشه فاسدا لان فساد الفراش لا يخل بثبوت كمن تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه
وان كان الفراش فاسدا فكذا ههنا فهذه معارضة في الظاهر فاسدة لان شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي
يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول ولم يتعرض
لثبوته ونفيه من الثاني والسائل علل لاثباته من الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النفي والاثبات على حكم واحد
ففسدت المعارضة من هذا الوجه وانما كانت صحيحة لو علل لنفيه عن الاول قصدا ولكن فيها صحة من وجه باعتبار
انه يتضمن لنفي الاول وذلك لان النسب متى ثبت من الثاني لم يثبت من الاول لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين
في ملك النكاح فيلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فصحت المعارضة من هذا الوجه ولكن الحكم الذي ادعاه المستدل لا
ينتفي الا بعد اثبات السائل الحكم الذي ادعاه وليس اليه الاثبات وانما اليه الابطال بالمدافعة فترجحت جهة الفساد
لما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكرنا احتاج المستدل الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل اذ لا سبيل بعد
المعارضة الا الترجيح فيقول فراش الاول صحيح وملكه قائم حقيقة وفراش الثاني فاسد لا حقيقة له فكان الاول احق
بالاعتبار كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين فاسد فانه ترجح الصحيح عليه فاذا عارضه السائل بان الثاني حاضر
والماء ماؤه وقد وجد ما يثبت به النسب من الفراش الفاسد فكان اولى بالاعتبار فكان احق بالولد كما لو كان كل
واحد من الفراشين فاسدا واحدهما حاضرا كان الولد للحاضر فيرد هذه المعارضة بان صحة الفراش الاول وقيام ملكه
حقيقة مع كونه غائبا احق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان
الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فلا يعارض الشبهة الحقيقة اذ لا تعارض بين القوي والضعيف
وانما يصار الى الترجيح بعد ثبوت التعارض فيظهر به فقه المسألة واعلم ان في جعل اقسام المعارضة الخالصة
في حكم الفرع خمسة بحث اذ اثنان منها ليس من المعارضة الخالصة بل احدهما من قبيل القلب والثاني من قبيل العكس كما مر
فالاولى ان يجعل ثلثة كما ذكره بعض المحققين من الاصحاب قال والثاني في علة الاصل الى اخره فصل
اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من المعارضة الخالصة التي في حكم الفرع شرع في بيان النوع الثاني منها وهو المعارضة
في علة الاصل وهو المقيس عليه بان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه لم يوجد تلك العلة في الفرع وهو على ثلثة
اوجه اولها المعارضة بعلة لا تتعدى اصلا اي لا الى موضع النزاع ولا الى غيره كما اذا علل المستدل في بيع الحديد بالحديد
بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه به متفاضلا كالذهب والفضة فجعل المستدل علة الربوا في الاصل وهو
الذهب والفضة الوزن مع الجنس فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن مع الجنس والثمنية
مفقودة في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة وثانيها المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مجمع عليه كما اذا علل
المستدل في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالبر والشعير

فجعل العلة في الاصل الكيل مع الجنس فيعارضه السائل بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات
والادخار وهو غير موجود في الفرع وهذه العلة تتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز بالارز
والسمسم والذرة وسائر ما يقتات ويدخر من غير الاشياء الستة وهذا الحكم لا ينازع
فيه المستدل لانه ثابت بالتعليل الاول ايضا وثالثها المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف
فيه كما اذا عارض السائل في مسألة الحفنة والتفاحة بالتفاحة بان يقول ليس العلة في الاصل ما ذكرت
بل العلة فيه الطعم ولم يوجد في الفرع والعلة بالطعم تتعدى الى فرع مختلف فيه وهو التفاحة بالتفاحة
والحفنة وذلك اي المذكور وهو المعارضة في علة الاصل بجميع اقسامها الثلثة باطل اما الاول فلعدم الحكم
وهو التعدية اذ حكم التعليل لما ذكرنا مرارا فاذا خلا التعليل عن التعدية بطل كالخلو عن الفائدة والثمرة
غير متعدية اصلا فلا يصح التعليل به واليه اشار المصنف بقوله وذلك باطل لعدم حكمه واما الثانية
والثالثة فلانها وان افادتا تعديته الى محل مجمع او مختلف فيه ايضا فاسدتان لانه لا اتصال لموضع
النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه اي في موضع النزاع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز
ترادف فيها اي ترادف العلل على معلول واحد فانه يجوز ان يثبت حكم واحد بعلل شتى فعدم احدى العلل
لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى فلا يجدي نفعا في المعارضة فان المعارضة لا يتحقق الا
بنفي ما اثبته المعلل وهذا الوجه شامل للدليل الفساد على الوجهين ولهذا اقتصر المصنف على قوله ولفساده
اي لفساد التعليل الذي عارض به لو افاد تعديته وانما قال بلفظة او لان الدليل الاول وهو قوله لعدم
حكمه مختص لفساد الوجه الاول والدليل الثاني وهو قوله ولفساده يصلح دليلا لفساد الوجه الذي
يدعيه المستدل لما ذكرنا ان الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل شتى فلم يمتنع بمعارضته شيئا وقد ذكرنا
فيما سبق وجه فساد المعارضة في علة الاصل وهو ان السائل يدعي علة اخرى في الاصل بغصب منصب المعلل
فلا يقبل منه واعلم ان بعض النظار من اصحابنا استحسن المعارضة في علة الاصل باقسامها الثلثة
لان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين لا كلاهما فاذا عارضه السائل صارت علته وعلة المستدل
متنافيين فاذا صحت احديهما بطلت الاخرى ضرورة فتصح المعارضة ورد هذا بان الاجماع لم ينعقد على ان
العلة احد الوصفين قصدا بل الاتفاق واقع على انه لا تنافي بينهما ذاتا لجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما
بانفراده ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما الاجماع على فساد احد العلتين لعدم معنى مخصص للصحة
الاخر فصح اثبات الفساد لاحدهما بثبوت الصحة للاخر باطل بل لا بد من بيان معنى مفسد في نفس الوصف

لثبوت الفساد فيه كما انه لابد من ذكر معنى مصحح لثبوت الحكم فيه قال في الكشف الخلاف في فساد القسم الاول اذ لم يقل احد من اصحابنا ان التعليل بالعلة القاصرة جايزة فيكون القسم الاول وهو المعارضة بعلة لا تتعدى باطلا بلا خلاف وانما الخلاف في القسمين الاخرين وقد نقل هكذا ايضا قبل هذا في شرايط القياس من مشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور وصاحب الميزان وغيرهم جواز التعليل بالعلة القاصرة فكيف يصح قوله لم يقل احد من اصحابنا بجواز التعليل بالعلة القاصرة ثم كل كلام صحيح في الاصل الى اخره لما تبين ان المعارضة في علة الاصل من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل وتسمى بالمفارقة عند الجمهور وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه اراد ان يبين وجه ايراده على طريق يقبل ولا يكون فاسدا وهذا التعليم ينفع في المناظرات فقال كل كلام يكون في اصله وفي نفسه صحيحا بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا ذكر على سبيل الفرق ويمنح الجدلي توجيهه فيجب ذكره على سبيل المنع لا على سبيل الفرق حتى لا يتمكن الجدلي من رده فيكون مقبولا لا لانه اي الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى وذلك مثل قول الشافعية في اعتاق الراهن انه اي الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فيرد كالبيع لانه اي البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صار من اهله في محله فلا يتمكن المرتهن من فسخه فيعتبر لازما فهذا فرق صحيح فقهي في نفسه لكنه يمنع توجيهه لانه من لاولاية في الفرق وهو السائل فلم يقبل والاوجه ان يورد على سبيل الممانعة ليقبل دون الفرق فيقال القياس شرع لتعدية حكم الاصل والتعدية في المتنازع فيه مغيرة لحكم الاصل لان حكم الاصل وهو البيع من الراهن بالاجماع حتى لو قضى حقه او اجاز نفذ وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطله اصلا مما لا يحتمل الفسخ فانه العبد المولى لو اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ والاثر قال فصل واذا قامت المعارضة الى قوله ولا يجوز الترجيح اقول لما ذكر المعارضة واقسامها اراد ان يذكر المخلص عنها بعد تحققها وهو الترجيح فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت ولم يمكن دفعها بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا قيد بفضل احد المثلين على الاخر اذ الترجيح اما ان يكون بعد التعارض والتدافع ولا تدافع بين القوي والضعيف واحترز بقوله وصفا عن فضل احد المثلين على الاخر بما يصلح دليلا موجبا للحكم بانفراده فانه لا يصلح للترجيح حتى لا يترجح القياس بقياس اخر والنص بنص اخر او حديث اخر او بالعكس وهذا الذي ذكره المصنف تعريف للترجيح دون الترجيح وكان الاولى ان يقول الترجيح تفضيل احد المثلين على الاخر وصفا فان الترجيح فعل متعد وهو اثبات الرجحان الا ان يقدر مضاف محذوف تقديره اثبات فضل احدهما على الاخر ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا يصلح للمعارضة بان لا يكون دليلا مستقلا بل يكون كالتبع للدليل كالوصف للموصوف كرجحان الميزان بان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض ولا يقع الوزن لولا الاصل يعني يكون الزيادة التي يقع بها الترجيح على وجه لا تقوم بها المماثلة انفرادا ولا يرد طرحها الوزن

في السادس

التطفيف

منفردة عن المزيد عليه في ضمان العادة كالدانق والشعير في مقابلة العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف والتطفيف نقصان يظهر في الوزن او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي يثبت به المماثلة على وجه لا ينعدم المعارضة فلذلك الرجحان ينبغي ان يكون بزيادة وصف لا تقوم به المماثلة لا ينعدم بظهوره اصل المعارضة ولهذا لم يسم زيادة درهم او درهمين على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتعد له الوزن عادة فلا يصير وصفا للعشرة بخلاف الدانق ولهذا اي لاجل انه ما تقوم به الرجحان ينبغي ان يكون وصفا تابعا لا اصلا مقصودا جوزنا الرجحان والفضل في الوزن في قضاء الدين كما قال عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم نجعل اي ما به الرجحان من الزيادة اليسيرة هبة لانه تعد وصفا كالجودة فيكون تبعا للدين اذ لو كان مقصودا لكان ربوا او هبة مشاعا فيما يقسم وكلاهما حرام والانبياء معصومون عن ذلك فهذا الحديث مؤيد بان الرجحان انما يقع بما هو كالتبع حتى لو زاد على العشرة درهما او درهمين صار هبة لانه مقصود بالوزن فكان مقصودا بالتمليك وليس ذلك الا الهبة وان كان متميزا فيكون هبة غير مشاع وان كان غير متميز يبطل الهبة لانه مشاع فيما يحتمل القسمة باطل ولهذا اي لاجل ان الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده لانه لا يصلح وصفا للدليل والشرط فيما يقع به الترجيح ان يكون وصفا تابعا قالوا اي علماؤنا القياس لا يترجح بقياس اخر لانه يصلح دليلا بانفراده ولا يصلح وصفا تابعا له فلا يقع به الترجيح وكذا الحديث لا يترجح بحديث اخر وكذا النص لا يترجح بنص اخر وانما يترجح الدليل على اخر بقوة فيه اذ القوة وصف للدليل ليس بصالح ان يكون موجبا للحكم بانفراده كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وكترجيح الخبر على اخر بما تأكد معنى الحجة فيه وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما كان الاتصال اقوى كان اولى وكالترجيح بفقه الراوي وعدالته وضبطه وبكونه معروفا بالرواية وكترجيح قياس عرف علته بنص او بجماع على ما عرف علته ايماء وما عرف علته ايماء على ما عرف بالمناسبة فعرف انه ما يقع به الترجيح هو ما لا يصلح علة ابتداء بل يكون معنى قايما بالدليل مقويا له لما به صارت العلة موجبة وكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح جراحة واحدة والاخر عشر جراحات خطأ فمات من ذلك فالدية عليهما نصفان ولا يترجح صاحب الجراحات الكثيرة على القليلة لان كل جراحة تصلح علة مستقلة لاضافة الموت اليه فلم يكن وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح فلا يكون لزيادة العدد غير وانما يترجح الجراحة على الاخرى لقوة في نفسها بان كان احديهما لا يتخلف الموت عنها عادة كحز الرقبة والقد اي القطع بنصفين حتى لو قطع احدهما يده وحز الاخر رقبته او وسطه فالقاتل هو الحاز او القاد وسطه دون قاطع اليد لزيادة القوة فيما هو علة القتل اذ لا يتوهم بقاء الحيوة بعد الحز والقطع بخلافه

بالتعصيب

وكذا أجمعت الصحابة في امرأة ماتت عن ابني عم أحدهما زوجها على أن للزوج النصف والباقي بينهما نصفين
ولا يترجح تعصيب الزوج بالزوجية لأن الزوجية علة أخرى مستقلة لاستحقاق الإرث سوى العصبية ولا
يترجح بها علة أخرى حتى يستحق جميع المال ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الدليل بكثرة دليل الإرث ثابتا
وكذا اتفق عامة الصحابة في ابني عم أحدهما أخ لأم أن السدس له بالأخوة لأم والباقي بينهما بالتعصيب على السواء
ولم يرجحوا بالأخوة لأن الأخوة لأم علة أخرى مستقلة لاستحقاق الإرث سوى العصوبة فلا يترجح بها
العصوبة ولا يصح أخوة الأم وصفا لبنوة العم لأن الأخوة أقرب من العمومة وفي هذا خلاف ابن مسعود رضي الله عنه
فإنه رجح ابن العم الذي هو أخ لأم على ابن العم ليس أخا لأم فأعطى جميع المال للأول وحجب الثاني به بخلاف ما لو
مات عن أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب فقط حيث رجح الأول على الثاني بالأخوة لأم لأن الأخوة لأم في هذه الصورة
تابعة للأخوة لأب غير مستبدة في كونها علة لاستحقاق الميراث فيحصل لها هيئة اجتماعية فيصير مجموع
الأخوتين قرابة واحدة قوية فترجح على الأضعف بخلاف الأوليين قال ولا يجوز الترجيح إلى قوله والترجيح بقوة
ثابتة أقول بناء على ما ذكرنا من أن الترجيح إنما يقع بقوة في الدليل لا بدليل آخر قلنا لا يجوز الترجيح بكثرة علة
تامة في الحكم فلم يصلح وصفا مرجحا ويجوز الترجيح بعدالة الشهود حتى أقام أحد المدعيين مستورين والآخر
عدلين ترجح شهادة العدلين بالعدالة لأنها مؤكدة معنى الصدق في الشهادة وكان ينبغي أن يرجح بعض الشهود على
البعض بزيادة العدالة بناء على هذا وسيأتي جوابه عن قريب وكذا لا يقع الترجيح بزيادة شاهد واحد لأن شهادته
حجة تامة في الأحكام التي يقبل فيها شهادة الواحد فلا يتقوى به الترجيح أيضا وكذا لا يجوز بكثرة الاتصال لاستحقاق
الشفعة بالجوار حتى لو كان اتصال دار أحد الجارين أكثر من اتصال دار الآخر لا يترجح به بل تكون الشفعة بينهما على السواء
إذ الاتصال بكل جزء يصلح علة تامة للاستحقاق فلا يصلح مرجحا ويجوز الترجيح بقوة الاتصال كالخليط أي الشريك
في نفس المبيع أقوى من غيره لأنه اتصال في كل جزء وبعده الاتصال في الحقوق لأنه شريك في مرافق الملك والترجيح يتحقق
بقوة السبب فقال والترجيح أي المعنى يقع به الترجيح على وجه الصحة أربعة أقسام أولها قوة الأثر وثانيها قوة الثبات
على الحكم المشهود به وثالثها كثرة الأصول ورابعها العكس لما قال أولها وهو قوة الأثر فلأن المعنى الذي صار الوصف به
حجة هو الأثر فمهما كان أقوى كان الاحتجاج به أولى لفضل في نفس الحجة أي لزيادة معنى به صار الوصف حجة فتقوى نفس
الحجة فإن قيل إن الشهادة إنما صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالأثر ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة عند
التعارض بأن يكون بعض الشهود أعدل من بعض بعد وجود العدالة من الجانبين فكذا كان ينبغي أن لا يرجح أحد
القياسين على الآخر لقوة الأثر بعد ما ظهر أصل التأثير فيهما قلنا الشهادة إنما صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية
والناس في ذلك سواء والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل بأصل العدالة فلا يلتفت إلى زيادة فيها

الشرط

وحاصل الجواب أنه منع أن العدالة علة بل هو شرط والترجيح إنما يكون بزيادة أثر في العلة دون
ولئن سلمنا أن العدالة صارت حجة بالعدالة وكانت علة لا شرطا لكن لا نسلم أن العدالة أنواع متفاوتة
حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض لأن العدالة هي التقوى والتحرز عن ارتكاب ما يعتقد حرمته
ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة العدالة متعذر لأنه أمر باطن فربما يظن إنسان أنه أعدل
وهو في الحقيقة أدنى درجة في التقوى من الذي ظن أنه دونه إذ التقوى ليست بأنواع بعضها فوق بعض ليمكن التمييز
بين أنواعها والوقوف لنا على حدودها حتى يترجح بعضها بزيادة قوة الرجوع إلى حده بخلاف قوة تأثير العلة
فإنها عند المقابلة يظهر وجه لا يمكن إنكاره قوله ومنها أي من الأمثلة التي يحقق فيها الترجيح بقوة الأثر
ما قال الشافعي في مسألة الحرة القدرة على نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الأمة لأنه أي نكاح الأمة يرق ماءه لأن الولد
يتبع الأم مع استغنائه عنه بنكاح الحرة فكان حراما إذا كان تحته حرة وهذا الوصف الذي علل به بين الأثر
فإن الإرقاق إهلاك حكما لأنه أثر الكفر الذي هو موت حكما قال تعالى أومن كان ميتا فأحييناه أي كافرا فهديناه فيكون
الإرقاق نظير القتل من وجه ولهذا يخير الإمام في الأسارى بين القتل والاسترقاق فكما يحرم إرقاقه إلا عند الضرورة
ولا ضرورة عند طول الحرة لأن فيه ضرورة وقلنا هذا نكاح الأمة نكاح يملكه العبد بإذن مولاه إذا دفع مهرا يصلح
للحرة أيضا وقال له تزوج من شئت فكذا يملكه الحر كسائر الأنكحة وهذا أقوى أثرا أي قياسنا أقوى من قياس الشافعي
لأن الحرية من صفات الكمال وأسباب الشرف والكرامة وتوسعة الحل إذ بها يصير أهلا للولاية ومالكا للأشياء
والرق من أوصاف النقص ومن أصناف تنصف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح فإنه يحل للحر نكاح الأربع ولا يحل
للرقيق إلا نكاح الثنتين فيجب أن يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل تحقيقا للتنصيف فأما أن يزداد أثر الرق
في اتساع حله فلا ومن منع الحر عن نكاح الأمة مع جوازه للعبد توسعة بالرق وفيه خلاف المعقول ونقض الأصول
فإن حل النكاح كرامة تختص به البشر فكيف يجوز القول باتساع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر
وهذا أثر ظهرت قوته ويزداد وضوحا بالتأمل في أحوال البشر فإنه قد اتسع الحل للنبي عليه السلام حتى جاز له التسع
أو ما شاء من النساء على ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى أباح الله له ما شاء
وهذا لأن النبي عليه السلام لما كان أشرف الناس كان أوسعهم حلا وما ذكره الشافعي رضي الله عنه من الأثر وهو الإرقاق إهلاك
حكما فلما جاز التضييع بالعزل بإذن الحرة وفي الأمة مطلقا فالإرقاق أولى وكذا ما ذكره الشافعي من الإرقاق ضعيف
بحاله فإن نكاح الأمة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح الأمة مع استغنائه عن تعريض الولد للرق
ولكن له أن يمنع ذلك فإن عنده لا يجوز ذلك ذكره في التهذيب قوله وقال الشافعي في هذا مثال آخر للترجيح
بقوة الأثر لأن الشافعي رحمه الله قال إسلام أحد الزوجين أسباب الفرقة عند انقضاء العدة فكذا الردة

يعني اذا اسلم احد الزوجين فان كان قبل الدخول يقع الفرقة بنفس الاسلام وان كان بعد الدخول لا يحصل الفرقة
بنفس الاسلام بل يتوقف الى انقضاء العدة فسوى الشافعي بينهما اي بين الاسلام والردة في كونهما سببا للفرقة
عند انقضاء العدة قلنا الاسلام ليس من اسباب الفرقة بل هو سبب لعصمة الاملاك قال عليه السلام فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم واموالهم ولهذا لو اسلم الاخر استمر نكاحهما فلا يجوز ان يضاف الفرقة الى الاسلام وكذا اباء
الاخر عما كان ايضا ليس من اسباب الفرقة اجماعا لانه غير طارد والحكم يضاف الى الحادث لانه ما لم يكن حادثا كان
دوام الملك كان ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب القطع ضرورة وهذا لانه كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء
فكذا بقاء واذا لم يصح واحد منهما سببا للفرقة فوجب اثباته اي اثبات هذا الحكم وهو الفرقة واضافته الى سبب
حادث وهو فوات اغراض النكاح باباء الاخر عن الاسلام حقا للذي اسلم لان ما هو المقصود بالنكاح وهو
الاستمتاع فات شرعا بالاباء واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي
نصب لذلك وهو اي فوات اغراض النكاح سبب ظاهر الاثر في الفرقة بالرجوع الى الاصول كما في الايلاء واللعان
والجب والعنة فان التفريق في هذه الاشياء ثابت بهذا السبب مضاف به الى من كان فوات الامساك
بالمعروف من جهته فههنا ايضا يضاف الفرقة الى من كان فوات الامساك بالمعروف بالاصرار على الكفر من جهته
ولا يثبت الا بانقضاء لانه لما امتنع عن الامساك بالمعروف ناب منابه في التسريح بالاحسان فاما الردة
فمنافية للنكاح لكونها من اسباب زوال العصمة عن نفسه وماله قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولان النكاح
مبني على الحل الذي هو كرامة وبعد الردة لا يبقى لانها سبب لسقوط الكرامة ولازالة المالكية الثابتة
بطريق الكرامة فيقع الفرقة بنفسها من غير توقف على انقضاء العدة ومن غير توقف على قضاء القاضي فقياس
الشافعي الردة على الاسلام في غاية الضعف اذ قاس سبب العصمة على سبب الزوال والنعمة فيكون تعليلنا اقوى
الاثر من تعليله فلذلك رجحناه على قياسه ولا يلزم ما ذكرنا من ان الردة منافية للنكاح اذا ارتدا معا حيث لا يقع
الفرقة بينهما عندنا فان ردتهما ردة واحدة لان بقاء النكاح بينهما ثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة والقياس متروك
بالاجماع قال والترجيح بقوة ثباته الى قوله واذا تعارض ضربا ترجيح اقول القسم الثاني من اقسام الترجيح بقوة
ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به بان يكون الوصف في اصل القياس من الزم واثبت للحكم المتعلق به من الوصف
في الاخر لان الوصف انما صار حجة باثره فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به
حجة فيكون ارجح كقولنا في مسح الراس فلا يسن تكراره فانه اثبت في دلالته على التخفيف من قولهم ركن فينبغي ان يكون
فيسن تكراره في دلالته على التكرار لان الركنية وصف عام للصلوة والوضوء وغيرهما وليس للركنية زيادة قوة الثبات
في سنية التكرار ولهذا لا يوجب في اركان الصلوة فلا يكون لوصف الركنية اثر في التكرار بل في الاكمال لان اركان الصلوة

انه مسح

تمامها بالاكمال اي بالاطالة دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع في الركعة الواحدة للاكمال وتكرار السجدة
ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا يجوز الصلوة بدونها ونحن نقول بسنية الاكمال في الوضوء
بالاستيعاب وقد تخلف التكرار عن الركنية في المضمضة والاستنشاق فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل
ما لا يعقل تطهيرا غير الاستنجاء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة
النجاسة العينية وللتكرار اثر في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يحتاج
الى التعيين بالنية اثبت في سقوط تعيين النية من قول الشافعي انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية على وجوب
التعيين لان الفرضية توجب الامتثال دون التعيين فلا يكون لها اثر في التعيين ولئن سلمنا انه يوجب التعيين فانه يؤثر
في التعيين في بعض الصور من العبادات واما سقوط التعيين فلازم لكل ما تعين في العبادات وغيرها كالمعاملات
اما في العبادات فكالزكوة فانه لو تصدق بكل النصاب على الفقير ولم يعين الزكوة يخرج عن العهدة وكالحج فانه لو
اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز واما المعاملات فكرد الوديعة الى مالكها فانه متعين فلا يحتاج الى هذا
الرد لرد الوديعة بل باي جهة رده كالعارية وكذا رد المغصوب الى المالك متعين فلا يحتاج الى التعيين بل يخرج عن العهدة
باي جهة رده حتى لو باع من مالكه او وهبه او تصدق به عليه وسلمه اليه يقع عن المستحق سواء علم به صاحب الحق
او لم يعلم وكذا اذا رد المبيع على البائع بفساد البيع متعين فلا يحتاج الى التعيين حتى لو رده بهبة او صدقة او بيع يبرا
المشتري عن ضمانه لانه رد مستحق في هذه الصورة هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي جهة اتى به يقع على الوجه المستحق
وكذا الايمان بالله فرض متعين فاذا آمن يقع عن الفرض وان لم يعين وفي اليمين البر واجب عليه متعين فلا يجب
عليه التعيين انه يفعله لاجل البر وكذا في جانب الحنث يحنث وان لم يفعله بنية الحنث قوله والترجيح بكثرة الاصول
هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الترجيح وذكر بان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فانه يترجح على الوصف الذي
لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه يشهد لصحته التيمم ومسح الخف والجرموق والجورب
ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا اصل واحد وهو الغسل وكذا في صوم رمضان انه متعين كما في رد
الودائع والمغصوب ورد المبيع والايمان ولم يشهد لوصفه الا الصلوة ثم زعم بعض اصحابنا وبعض الشافعية
ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور الترجيح بها
صحيح لان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة التاكد ولزوم الحكم بذلك
الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف باعتبار كثرة
اعتبار الشارع هذا الوصف في مواضع في هذا الحكم فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن

فان كثرة الرواة ليس بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن بكثرة الرواة تحدث قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح لقوة التاثير وشبه على ما ليس كذلك وهذا القسم
قريب من الثاني لان المعتبر فيها كثرة اعتبار الشارع للوصف في الحكم ولهذا قال شمس الائمة وما من نوع من هذه الانواع
اذا افردته في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الآخرين فيه ايضا وكذا ذكر في التقويم ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى
واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتتعدد باعتبار الجهات وقيل في الفرق بين الثاني
والثالث ان الترجيح في القسم الثاني بثبات بكثرة الاصول وهو الثبات على الحكم المشهود به وفي القسم الثالث بنفس
كثرة الاصول لا باثره فيترجح احدهما بالاثر والآخر بالمؤثر فيتعارضان وليس هذا كترجيح القياس بالزايد لانا ذكرنا انه
لا يجوز لان كل قياس دليل على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة قوله والترجيح بالعدم
عند العدم هذا اشارة الى القسم الرابع من اقسام الترجيح وهو الترجيح بالعكس يعني الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا
بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم الوصف عدم الحكم كان راجحا على الوصف الذي اطرد ولم ينعكس مثاله قولنا
في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه راجح على قول الشافعية انه ركن فيسن تثليثه لان تعليلنا فان كل ما ليس
بمسح فانه يسن تكراره كالغسل وتعليلهم غير منعكس لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما
وهذا اي القسم الرابع اضعف وجوه الترجيح وقد منع بعض العلماء الترجيح به لان العدم لا يتعلق به حكم فان
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا ولكن الجمهور قالوا انه يصلح للترجيح لانه اذا وجد
وصفان واقتران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه دون الآخر فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية الآخر
لان الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم بعدمه كان ذلك اوضح لصحته فالدوران وجودا وعدما مع التاثير دليل قوة الوصف
واختصاص الحكم وكادة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه مع هذا ضعيف بالنسبة الى باقي الاقسام لان
المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيما يرجع الى تاثير العلل
وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم قال واذا تعارض ضربا ترجيح الى قوله ومنها اذا تغيرت العين
اقول لما ذكر اقسام الترجيح اراد ان يبين المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما
دفعا للتعارض فقال واذا تعارض ضربا ترجيح احدهما لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال فالترجيح بالوصف الذاتي
اولى من الترجيح بالوصف الحالي لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعد ما وقع الترجيح بمعنى فيه
لا يتغير بما حدث باعتبار معنى في الحال بمنزلة اجتهاد امضى حكمه لا ينفسخ باجتهاد محدث بعده والثاني ان الحال قائمة
بالذات تابعة فكان الذات بمنزلة الاصل وما يقوم به من الاحوال بمنزلة التبع اذ الذات قائم بنفسه فيكون موجودا
من كل وجه والحال ليس بقائم في نفسه بل في الذات فيكون موجودا بالتبع من وجه فكان الترجيح بالذات اولى

اذ لو اعتبر الحال لوجد بضاد الذات ويرجح عليه كان التبع مبطلا للاصل وهو باطل ولهذا قلنا فيمن لم ينو
الصوم من الليل انه يتادى بالنية قبل انتصاف النهار خلافا للشافعي لان اي الصوم ركن واحد وهو الامساك عن
المفطرات يتعلق جوازه بالعزيمة اي بالنية فاذا وجدت العزيمة في بعض النهار دون البعض تعارضا اي تعارض
البعض الذي وجدت فيه النية مع البعض الآخر لان البعض الذي لم يوجد فيه النية وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة
بدون النية والبعض الذي وجدت فيه النية وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى صحة وفسادا فاما ان يفسد
الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فرجح الشافعي الفساد على الصحة بوصف العبادة لان وصف العبادة
يوجب الفساد احتياطا في باب العبادة ولهذا اذا اجتمع فيها الصحة والفساد يرجح جانب الفساد بالاتفاق ونحن
نرجح الصحة على الفساد بكون النية واقعة في اكثر النهار وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه فيه بوصف العبادة
لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته
او بحسب اجزائه ووصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة فيكون طاريا عارضيا
اذ المراد بالوصف العارضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وكذا اتفق العلماء على ان ابن ابن الاخ لاب وام او لاب
يرجح في العصوبة على العم ترجيحا لذات القرابة على حالها فان المرجح في ابن ابن الاخ للابوين او لاب معنى في ذات القرابة
وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخ مجاور له في الصلب او الرحم والعم مجاور لابيه لا للميت
والمرجح للعم حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهي الاب وابن ابن الاخ بواسطتين لكن الترجيح
بالذات اولى لما مر وكذا العمة لاب وام اذا اجتمعا فالعمة احق بالثلثين من الخال فلها الثلثان وللخال
الثلث لانها اي العمة راجحة في ذات القرابة وهو الادلاء من الاب اي القرب به وهو الاصل اذ الاصل قرابة الاب لان النسب اليه
والخال راجح بحالها اي بحال القرابة وهو اتصاله من الجانبين بام الميت فلا يترجح بل يقع مقام الام والعمة مقام الاب لانها
من قبيلته فيكون التركة بينهما اثلاثا كالاب والام وكذلك ابن الاخ لاب وام اولى بالتعصيب من ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات
القرابة وهي قرابة الاخوة فصرنا الى الترجيح بالحال وهي زيادة الاتصال لاحدهما فان الاخ من الابوين اتصاله من الجهتين
والآخر من جهة واحدة فيتقدم ابن الاخ للابوين على ابن الاخ لاب وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب
لاستوائهما في ذات القرابة وهو قرابة الاخوة لكن ترجح ذات القرابة في ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو القرب فان ابن الاخ لاب
اقرب الى الميت من ابن ابن الاخ قال ومنها اذا تغيرت الى قوله فصل في الانتقال اقول ومنها اي ومن المسائل
التي فرعناها على ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال مسئلة صنعة الغاصب وهي ما اذا غصب عينا فاحدث الغاصب
فيها صنعة متقومة وتغيرت العين المغصوبة بتلك الصنعة حتى زال اسمها وعظم منافعها زال ملك المغصوب منه
عنها اي عن تلك العين وصارت ملكا للغاصب وهذا اصل ينسحب عليه فصول وهو كمن غصب شاة فذبحها وشواها او طبخها

او حنطة فطحنها او حديدا فاتخذه سيفا او صفرا فاتخذه آنية او دقيقا فخبزه او غزلا فنسجه او قطنا فغزله
او سمسما فعصره واحترز بقوله حتى زال اسمها عما لو غصب شاة وذبحها فقط حيث لم يزل ملك المالك عنها
بمجرد الذبح في ظاهر الرواية لانه لم يزل اسمها لانه يقال شاة مذبوحة واحترز بقوله وزال عظم منافعها عما اذا بقي عظم
منافعها وزال بعض منافعها فانه لا ينقطع حق المالك ايضا كما اذا خرق ثوب غيره بعد الغصب خرقا يسيرا لان
العين قايم من كل وجه منافعه وانما دخله عيب فيضمن نقصانه بخلاف ما لو خرق خرقا فاحشا يبطل عامة منافعه
حيث يكون للمالك ان يضمنه جميع قيمته لانه استهلاك معنى وهذا كله عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا ينقطع حق المالك
وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله الا انه اذا اختبز الدقيق مثلا لا يضمنه النقصان عنده لانه يؤدي الى الربوا وعنه ان شاء ضمنه
فيضمنه وعن ابي يوسف رحمه الله انه يزول ملكه عنه لكنه يباع في دينه وهو احق به من سائر الغرماء بعد موته قال الشافعي ان
الاصل احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع تابعة له والعين باقية قائمة بنفسها على ملكه وتتبعه الصفة ولا معتبر بفعل
الغاصب لانه محظور فلا يصلح سببا للملك ولنا انه لا بد من قطع احد الحقين وهو اما حق المالك او حق الغاصب لعدم امكان
الجمع بين الحقين لتعذر الفصل اي التمييز بين العين والصنعة فاذا تعذر الانفصال بينهما فاما ان نقول بان المالك ياخذ العين
ويعطي للغاصب قيمة الصنعة او ياخذ الغاصب العين ويعطي للمالك قيمتها فاذا وقع التعارض من جهتهما لكن الصنعة
موجودة من كل وجه ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين بل الى الغاصب اما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم الذي هو
دليل تبدل المسمى فهي اي هالكية العين من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لان الهلاك من ذلك الوجه بفعله فصار
ضامنا بدلها فاذا تعارضا اي الترجيح الذي ذكره الشافعي والترجيح الذي ذكرناه كان ترجيحنا اولى فان البقاء امتداد
الوجود في الزمان الثاني فالترجيح بالوجود اولى والحادث بفعل الغاصب موجود من كل وجه وما هو حق المغصوب قائم من
وجه هالك من وجه فيترجح القائم من كل وجه ما عرفي كذا السارق لو صبغ الثوب المسروق سقط حق المالك لان الصبغ موجود
بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لا معناه وهو التقوم والعصمة في حق السارق لانه غير مضمون عليه اي على
السارق ولو كان متقوما في حقه لوجب عليه الضمان او التقوم وهو معنى الثوب اذ المالية تحصل بسببه وقد فات التقوم
في حقه فيكون موجودا صورة لا معنى من وجه دون وجه والصبغ موجود من كل وجه فكان الترجيح بالوجود اولى ولو كان
مكانه اي مكان السارق الغاصب بان غصب ثوبا فصبغه لا ينقطع حق المالك ويكون مخيرا ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض
وسلمه الى الغاصب وان شاء اخذه وغرم ما زاد الصبغ لانهما اي الصبغ والثوب استويا في الوجود لان كلا منهما
موجود من وجه صورة ومعنى اما الصبغ فظاهر واما الثوب فذات قايم لم يتبدل اسمه فيكون موجودا صورة وكذا موجود
معنى وهو التقوم لانه مضمون في حق الغاصب فاذا استويا في الوجود ترجح الثوب بالبقاء فانه اصل باق بذاته
والصبغ تبع له باق ببقاء الثوب فيكون صاحب الاصل احق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المستفاد في اثناء الحول يضم

لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات
وذكر لان الوجود احق
من البقاء اذ الوجود
اصل والبقاء صفة
تابعة له منه

٢٥٧٠

المستفاد الى اقربهما حولا لان علة الضم هو الجنسية وهما استويا في الجنسية التي هي عبارة عن الذات فيترجح احدهما على الآخر
بالحال فلو انه تصرف في احد النصابين وربح او كان المستفاد ولد الاحد النصابين لا يضم المستفاد الى اقربهما حولا بل يضم الى اصله
وان كان ابعدهما حولا لان الربح والولد متصل باصله ذاتا وبالنصاب الآخر حالا وهو القرب الى مضي الحول والذات احق بالترجيح
من الحال كما قلنا قال **فصل في الانتقال** اي فصل في بيان الانتقال واذا اندفعت علة المعلل بما اورده السائل بما مر من وجوه
الدفع ولم يمكنه الترجيح اما ان ينقطع او ينتقل الى الانتقال من كلام آخر وهو اما ان يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول
وهو على اربعة اوجه الاول ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى الثاني ان ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة
الاولى الثالث ان ينتقل الى حكم آخر بعلة اخرى الرابع ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وهذه الوجوه
صحيحة الا الرابع فان فيه اختلافا كما سياتي والقسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع الوصف
عن كونه علة لم يجد المستدل بدا من اثباته بدليل آخر كمن يعلل لنفي الضمان عن الصبي المودع اذا استهلك الوديعة بان يقول
ان الصبي مسلط على الاستهلاك بالايداع فلا يضمن فلو انكره الخصم اي منع السائل الوصف وانكر كون الايداع استهلاكا يحتاج
المعلل الى اثباته بدليل آخر من غير اعراض عن الدليل الاول فما دام يسعى لاثبات تلك العلة من غير اعراض عنها لم يكن منقطعا
لانه ساع في تصحيح ما ادعاه حجة والقسم الثاني والثالث انما يتحققان في القول بموجب العلة لان السائل لما سلم الحكم الذي
رتبه الموجب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد المستدل فيشتغل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة
ان امكن اثباته بها او بعلة اخرى ان لم يمكنه واشار الى القسم الثاني بقوله ومن حكم الى آخر لاثباته بالعلة الاولى تقديره انه
اذا ادعى حكما بوصف مسلم لكن بقي النزاع في الحكم فلذلك لم يكن انقطاعا لان مقصوده ابتداء اثبات ما ادعاه والتسليم يحقق
فاذا انتقل بعده الى حكم ليثبته بالعلة الاولى المسلمة عند الجمهور كان ذلك علامة كمال الفقه وصحة ذلك الوصف كقولنا في جواز
اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي او عجز المكاتب عن
الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة فانه لو باع عبدا بشرط الخيار او آجره ثم اعتقه
بنية الكفارة يجوز بالاجماع وكذا المتنازع فيه فان قال الخصم انا اقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد
وهو عقد الكتابة عن الكفارة ولكن المانع عنها عندي نقصان الرق الثابت بهذا العقد لان العتق متى ثبت للعبد بسبب
الكتابة كام الولد فنقول انا ندعي بهذه العلة وهي ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة انه لا يوجب عقد الكتابة
نقصانا في الرق مانعا من الصرف الى الكفارة لاحتمال الفسخ بوجه لان نقصان الرق انما يكون بثبوت الحرية من وجه وثبوت
الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ فكذا ثبوتها من وجه لا يحتمله فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى وايضا والى
القسم الثالث اشار بقوله ومن حكم الى حكم بعلة اخرى وذلك لان الخصم اذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المستدل
ان يثبت بذلك الوصف حكما آخر ولم يمكنه اثبات الحكم الآخر الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لاثباته
فلا يعد منقطعا لان ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ينازع فيه بالوصف المذكور اولا صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات

الفسخ ظ

حكم اخر كان له ان يثبته بعلة اخرى ولا يعد ذلك انقطاعا وذلك مثل ان يقول في المسئلة المذكورة بعد ان سلم الخصم انه عقد الكتابة بنفسه لا يمنع الصرف عن الكفارة هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما اذا باع من البيع بشرط الخيار والاجارة ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج الى المعلل فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله قوله والرابع الانتقال من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول اي من القسم الثاني من استحسنه تمسكا بقصة الخليل عليه السلام في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل عليه السلام الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول بعينه وهو بيان ان الالوهية لله وحده لا شريك له ولو كان اللعين يدعي الالهية لنفسه فبهت الذي كفر وقد حكى الله عنه على سبيل المدح فتبين ان هذا النوع من الانتقال صحيح ولان الغرض اثبات الحكم الاول فلا يبالي باي دليل كان وعند الجمهور لا يصح هذا الانتقال لانه لم يثبت لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار وذلك لان المناظرة شرعت لاظهار الحق والاظهار انما يتحقق اذا كان الدليل متناهيا والا لم يفتح به الاظهار لوجود الانتقال الى اخر ولكن هلم جرا واليه اشار بقوله ولان مجالس النظر لم تنعقد الا لابانة الحق واظهاره فلو صح هذا الانتقال ولم يكن متناهيا لطال مجلس المناظرة وعن حصول الغرض وهو اظهار الحق لان المعلل كلما رد عليه دليله يتعلق باخر فلا ينتهي المناظرة ولم يثبت به المدعى والجواب عن قصة الخليل بان قصته عليه السلام ليس من قبيل الانتقال من علة اخرى لاثبات الحكم الاول لان الحجة الاولى التي ذكرها الخليل عليه السلام كانت لازمة على نمرود وملزمة لان الخليل عليه السلام اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة فعارضه نمرود عليه بامر باطل وهو ارادة الاحياء باطلاق احد المسجونين والاماتة بقتل الاخر وليس ذلك من الاحياء والاماتة في شيء الا بطريق التشبيه والمجاز فاذن ظهر ان الحجة لازمة والمعارضة باطلة فكان نمرود منقطعا بتلك الحجة وكان يمكن الخليل عليه السلام ان يقول اني اردت الاحياء والاماتة على طريق الحقيقة لا ما اردت من الاطلاق والقتل لكن ان قدرت على الاحياء والاماتة حقيقة فامت هذا الذي اطلقته من غير مباشرة آلة وسبب واحي هذا الذي قتلته فيظهر به بهت الكافر الا ان القوم لما كانوا عوام ضعفة من اصحاب الظواهر لا يتاملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه عليهم والتلبيس على عقولهم فانتقل الى حجة اخرى لا يحتمل الاشتباه اصلا دفعا للاشتباه حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم دقيقا يخفى على القوم والخصم تلبيس مروج للباطل يجوز الانتقال الى الظاهر ليدركه القوم

قال فصل في جملة ما يثبت بالحجج العقلية وحقوق الله تعالى اقول **ثم** جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعة كالاسباب والعلل والشروط والعلامات وانما قيده بقوله سابقا على باب القياس لان ما يتعلق به الاحكام لا يثبت بالقياس عند جمهور المتاخرين ومنهم المصنف على ما عرف في شروط القياس الا انه لا اصل لما يتعلق به الاحكام التعليل بالقياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام المشروعة وما يتعلق به من العلل والاسباب والشروط وذكرنا ان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة هذه الجملة فلهذا الحق هذه الجملة بهذا الباب وهو باب القياس لكونه وسيلة الى القياس بعد احكام طريق التعليل وهو بيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به من وجوه الدفع لا يقال لو كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس لكان ينبغي ان يقدم ذكرها عليه اذ الوسائل متقدمة على المقاصد لانا نقول لكون القياس اصلا من اصول الشرع اوجب وصله بسائر الاصول فلذلك لزم تاخير بيان هذه الجملة والحاقها به ولما كان المقصود من هذه نفس الاحكام دون ما يتعلق به الاحكام ابتدأ بالاحكام وتقسيمها فقال

اما الاحكام فانواع اربعة الاول حقوق الله خالصة ليس فيها شائبة غيرها والمراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعظيما لعموم نفعه ولا يجوز نسبة هذا الحق الى الله بجهة الانتفاع به او التضرر لان الله غني عن العالمين ولا بجهة الملك والتخليق لان جميع الاشياء لله ملكا وخلقا فلا تختص حق دون حق فتعين ما ذكرناه مرادا والثاني حقوق العباد خالصة والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحته الخاصة كحرمة ماله فانه حق يتعلق به صيانة ماله ولهذا يباح باباحته ولا يباح في حق الله باباحته كالمحارم خالصة في الموضعين منصوب على التمييز والثالث ما اجتمع فيه الحقان حق الله وحق العباد لكن الغالب فيه حق الله وهو حد القذف فانه مشتمل على الحقين اما على حق العبد فلانه شرع لصيانة عرضه الذي هو حقه ولدفع العار عنه الذي ينتفع به خصوصا ولهذا يشترط دعواه ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستامن وانما يوصف المستامن بما هو من حقوق العباد ولا يصح الرجوع بعد الاقرار فهذه الاحكام تشهد على ان فيه حق العباد واما اشتماله على حق الله فلكونه شرع زاجرا صيانة للعالم عن الفساد فلهذا يستوفيه الامام وينتصف بالرق وانما ينتصف الحقوق الواجبة لا حقوق العباد ولا يحلف القاذف فهذه الاحكام تشهد على ان فيه حق الله ولكن مع اشتماله على الحقين حق الله غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشرط ان يعفو ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يصح الاعتياض عنه فهذه الاحكام تشهد على ان حق الله فيه غالب وان في ذلك اغلب فيه حق العبد بقدر ما حق الشرع لحاجته وغنى الشرع ونحن غلبنا حق الشرع لان ما للعبد يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية في استيفاء حق الشرع وهذا هو الاصل الذي يتخرج عليه الاحكام ومن اصحابنا من قال ان الغالب فيه حق العبد مثل الوارث فعلى رحمه الله وخرج الاحكام عليه والاول اظهر والرابع ما اجتمع فيه الحقان ولكن حق العبد فيه غالب عكس الثاني كالقصاص اما انه مشتمل على حق الله فلانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة ويجب جزاء للفعل في الاصل وجزية الافعال تجب حقا لله دون ضمان المحال حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل لم يجب كالدية لا يقتلون به واما انه مشتمل على حق العبد فلانه شرع لصيانة نفسه ولهذا فوض الى الولي والدعوى انما تشترط في حقوق العباد ولان القتل فيه جناية على النفس ولله فيها حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع بالبقاء فكانت العقوبة

الواجب بسببها مشتملة على الحقين ولكن لما كان وجوبها بطريق المماثلة بقدر الامكان ولهذا سمي بالقصاص وفيه معنى المقابلة
بالمحل علمنا رجحان حق العبد واليه الاشارة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ففي قوله لكم اشارة الى المنتفع به العباد
وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر للمحل والذي يدل على ان حق العبد فيه راجح انه يفوض استيفاؤه الى الولي
ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض عنه بالمال بالصلح ويصح العفو من المقتول والولي قال وحقوق الله تعالى عامة انواع
واما القسم الثاني من اقول لما قسم الاحكام الى الاربعة اقسام اراد ان يذكر اقسام القسم الاول وهو حق الله فقال وحقوق الله
ثمانية انواع الاول عبادات خالصة الثاني عقوبات محضة الثالث عقوبات قاصرة الرابع حق دائر بين العبادة
والعقوبة الخامس عبادة فيها معنى المؤنة السادس مؤنة فيها معنى العبادة السابع مؤنة فيها شبهة العقوبة الثامن
حق قايم بنفسه اما الاول وهي العبادات الخالصة فعلى نوعين الاول الايمان والثاني فروعه والكل مشتمل على انواع
اصول ولواحق وزوائد فالايمان اصله التصديق لا يحتمل السقوط اصلا بعذر او بغيره والاقرار ملحق به في الاصل
دليل على ان التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة عند بعض علمائنا حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا في احكام الدنيا ولا في احكام الاخرة اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان والتصديق
بالجنان وقد صار الاقرار اصلا في احكام الدنيا يدار عليه الاحكام وجودا وعدما من غير نظر الى التصديق لانه هو
ونحن امرنا بادارة الاحكام عليه والله يتولى السرائر حتى لو اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه يحكم باسلامه ظاهرا في
احكام الدنيا فيرث عنه المسلم ويرث من المسلم وكذا سائر الاحكام لا في احكام الاخرة حتى يكون فيها في الدرك الاسفل
من النار واما لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا يجري عليه احكام الدنيا بالاتفاق وهل ينفعه في الاخرة فيه خلاف
وميل الغزالي الى انه ينفعه في الاخرة لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه
مملوء بالايمان قلنا الاقرار من الاركان فلم يكن مؤمنا بدونه واما الزوائد في الايمان فكالاعمال بالجوارح وتكرار الشهادة
واما الضرب الثاني وهو فروع الايمان فالاصل فيه الصلوة فهي عماد الدين ولهذا لم تخل شريعة منها شرعت شكر النعمة
البدن تشمل ظاهر الانسان وباطنه على التعظيم كالقيام والركوع والسجود والنية والخضوع والخشوع وهي تالية الايمان
ودليل عليه وجودا اذا صلى بهيئة الجماعة او منفردا على الاختلاف واما عدما فعند بعض العلماء يكفر بالترك
متعمدا ولكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي شرفت بالاضافة الى الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة
بلا واسطة الكعبة صارت من فروع الايمان دون اركانه ثم الزكوة لتعلقها بنعمة المال التي هي دون نعمة النفس وجبت
لمعنى في غيرها وهو سد خلة المحتاج ثم الصوم بعدها شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة
الا بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء وهي دون الواسطتين الاوليين لان كونها امارة صفة قبح فيكون قربة ثم
ملحقة بالصلوة كانها وسيلة اليه به يتم الخضوع والزكوة اصل بنفسها يتبع لغيرها فكانت اقوى من الصوم ثم

الحج بعدها لانه عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لاتيان الافعال المختصة ببقاع معظمة واوقات شريفة
وكان دون الصلوة لانه وسيلة الى الصوم فانه لما هاجر الاوطان وجانب الاهل والاخوان وانقطع عنه مواد
الشهوات في البراري وضعف نفسه قدر على قهرها بالصوم فكان وسيلة اليه من هذا الوجه والملحق بهذه الجملة الجهاد
فانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان اذ المقصود اعلاء كلمة الدين وقهر الاعداء وذلك يحصل بالبعض
والجهاد شرع لدفع الكفر القائم بالكافر الثابت باختياره فلم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسائط المتقدمة فانها ثابتة
بخلق الله بلا اختيار العباد فكانت عبادات اصلية وهذه ملحقة بها وما سبق ذكره من نوافل العبادات وآدابها
فمن الزوائد شرعت مكملات للفرائض فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اي محضة تامة في كونها عقوبة
اشارة الى النوع الثاني من حقوق الله وهي كالحدود نحو حد الزنا والشرب والسرقة فانها وجبت بجنايات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحد منها ان يكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخلوص
لان حرمتها حقه على الخصوص ونفعها عامة شرعت لصيانة الانسان والاموال والعقول وعن المبرد سميت عقوبة
لانها يعقب الذنب ويتبعه قوله وعقوبات قاصرة اشارة الى النوع الثالث منها ونسميها اجزية تفرقة
بين الكامل والقاصر اذ العقوبة عند الاطلاق يتناول الكامل منها واما الجزاء فقد يطلق على غيرها وذلك
مثل حرمان الارث بالقتل ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجود سبب الارث ظاهر لانه غرم في حقه لجنايته
وفي معنى الغرم العقوبة لكنه قاصر لانه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه كما في الحدود وانما
كانت من قبيل حق الله خالصا لان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه الغرم وليس في الحرمان نفع على
المقتول فيثبت انه وجب لله جزاء على ارتكاب ما حرم لانه استعجل ما اخر الشرع فجازاه بنقيض مطلوبه ولما كانت فيه معنى
العقوبة لا يثبت الحرمان في حق الصبي حتى لو قتل مورثه لا يحرم عن الميراث لانه ليس باهل للعقوبة لكونه غير مخاطب فلا يوصف
بالتقصير والعقوبة انما يترتب على الجناية الحاصلة بالتقصير ولما كانت قاصرة ثبت في حق البالغ الخاطئ لانه مقصر
فيلزمه الجزاء القاصر ولما كانت جزاء المباشرة لا يثبت في القتل بسبب كحفر البئر والشاهد اذا رجع قوله وحقوق
دائرة بين الامرين اي بين العقوبة والعبادة وهو اشارة الى القسم الرابع منها وهي الكفارة ففيها معنى العبادة نظرا الى الاداء
فانها تؤدى بما هو محض العبادة كالصوم ويشترط فيها النية ويؤمر المكلف بنفسه مختارا من غير ان يستوفيه الامام
جبرا والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات لان المقصود وهو الزجر لا يحصل به بل فوضها الى الائمة ولهذا
لا يجب على الكافر لانه ليس باهل للعبادات وفيها معنى العقوبة في الوجوب لانها لم تجب الا جزاء على فعل يوجد من المكلف ولهذا
سميت كفارات باعتبار انها ستارات ولم يجب مبتدأة كالعبادات ولهذا لا يجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير فلم يوجد منه فعل يجب به الكفارة ولكن جهة العبادة غالبة في الكفارات على جهة العقوبة ولهذا يجب على المعذور

كالخاطي والناسي والمكره فلو كانت جهة العقوبة راجحة لامتنع وجوبها على المعذور فانه لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب عليهم فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل براءة الذمة فلا يجب بالشك الا في كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لان الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة راجحة ايضا لان سببها وهو الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة فيكون جناية محضة فكان ينبغي كفارة الفطر عقوبة محضة لعدم تردد سببها بين الحظر والاباحة لكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحبه ما دام فيه لم يكن الافطار ابطالا حق ثابت بل منع عن تسليمه الى المستحق وهو الله تعالى فنا وجبنا الزاجر بالوصفين وصف العبادة والعقوبة والزليل ايضا على ان جهة العقوبة فيها راجحة قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع فيكون هذا قريبا منه ولهذا يسقط بالشبهات كالحدود ويتداخل بعضها في بعض قوله وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر هذا هو النوع الخامس منها اما كونها عبادة فلا نها لا تتادى الا بالنية ويشترط لها النصاب كالزكوة ولا يصح الاداء من عبد الملك حتى لو ادى المكاتب عن نفسه لا يجوز وسمي صدقة ويجب طهرة للصائم عن اللغو والرفث ويتعلق وجوبه بالوقت ويجب صرفه الى مصارف الصدقات فهذه الآثار تدل على كونها عبادة واما كونها مؤنة فلانها تجب على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة مؤنة واليه اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون والمؤنة في اللغة الثقل فعول من مانت القوم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم ولكن معنى العبادة فيها راجح لما ذكرنا فلهذا قلنا هي عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس ولما كانت عبادة قاصرة غير خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى وجبت على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال كنفقة الزوجات وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد وزفر رحمهما الله لا يجب صدقة الفطر على مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن قوله ومؤنة فيها معنى القربة وهي العشر هذا هو النوع السادس اما كونها مؤنة فلان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه بالارض هي مؤنة لان مؤنة الشي سبب بقاء ذلك الشي والعشر سبب بقاء الارض لما سياتي واما كونها في معنى القربة فباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج تحقيقا كتعلق الزكوة بالنماء باعتبار ان مصرفه مصرف الزكوة فيتحقق فيها معنى العبادة الا ان الاصل هو الارض والنماء تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تابعا فلذلك قلنا هي مؤنة فيها معنى العبادة دون العكس ولهذا اي لاجل ان في العشر معنى القربة لا يبتدا اي لا يوضع العشر على الكافر في ابتداء الوظيفة لانه ليس باهل للعبادة اصلا وجاز البقاء عليه اي جاز بقاء العشر على الكافر عند محمد حتى لو اشترى الذمي ارضا عشرية من مسلم يجب عليه العشر عنده لان العشر يجب مؤنة للارض كالخراج فيكون

فيكون الكافر اهلا له بقاء اذ معنى القربة في الاداء تابع بخلاف الابتداء حيث لا يجوز لان الكفر مانع لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج ابتداء وجاز بقاء وقال ابو يوسف رحمه الله يضاعف عليه العشر لان العشر فيه معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة فيضاعف اذ المضاعفة اسهل من الابطال وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في طايفة باعيانها وهم نصارى بني تغلب فلا يقاس عليهم غيرهم قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهي الخراج وهذا هو النوع السابع منها اما كونها مؤنة فلانه شرع لحفظ الاراضي كالعشر لان الغزاة انما يستحقون الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام بكل جبار فوجب الخراج لهم كفاية ليتمكنون من اقامة النصرة والعشر للفقراء كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى لقوله عليه السلام يوم بدر انما تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها لانها صارت محفوظة عن الاعداء ببأس المجاهدين ودعاء المجتهدين واما كونها في معنى العقوبة فلانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من النماء بالزراعة والاشتغال بعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد وهو من صنيع الكفار وعادتهم وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وقد ذمهم الله تعالى في قوله واثاروا الارض فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي منزلة متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس ولكن معنى المؤنة فيه غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة ولذلك سميناه مؤنة فيها معنى العقوبة دون العكس ولذلك اي لاجل ان في الخراج معنى العقوبة والذلة لا يبتدا الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت الاراضي بين المسلمين لم توضع الخراج على اراضيهم لان الاسلام سبب العزة قال الله تعالى فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا يناسب ما فيه الذلة وجاز البقاء عليه اي جاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم ارض خراج من كافر او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ منه الخراج لان الخراج لما تردد بين كونه مؤنة وعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء ولا يسقط بعد الوجوب بالشك لان المسلم من اهل المؤنة ابتداء وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة كما في الحدود واذا كان كذلك عملنا بالشبهين فقلنا لا يبتدا الخراج عليه عملا بكونه عقوبة ويجوز ان يبقى عليه عملا بكونه مؤنة والبقاء اسهل من الابتداء فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء على ما هو المذهب قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد سبب يجب اداؤه بطريق الطاعة كساير الحقوق بل هو ثابت لله بحكم انه مالك للاشياء وهذا هو النوع الثامن منها كخمس الغنائم وهو ما يأخذ المسلمون من الكفار قهرا وخمس

المعادن وهو ما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة ونحوها بالمكان اقام به وهو اي الخمس حق وجب حال كونه ثابتا بنفسه
غير متعلق بذمة احد بسبب بل بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به اي بالجهاد
كله لله اي لله تعالى كما اخبر بقوله قل الانفال لله والرسول وانما جمع بين ذكر الله ورسوله لان الحكم فيها لله لانه خالقه حقه
لا حق لاحد فيه والرسول متصرف فيه باذنه وبعده فيما بين المسلمين ولكن الله تعالى اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة
اي بطريق المنة والتفضل عليهم منه اي من الله من ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد لا يستحق بعمل الواجب
شيئا على مولاه من الاجر لكنه تعالى تفضل بها على الغانمين جزاء معجلا في الدنيا فلم يكن اي الخمس حقا لزمنا اداؤه
طاعة له كساير الطاعات بل حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه العزيز
فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي لاجل ان المصاب بالجهاد حق
ثابت بنفسه ولم يلزمنا اداؤه طاعة على العباد جوزنا صرف الخمس الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين والى ابائهم
واولادهم وكذا جاز صرف المعدن الى الواجد له عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة كالزكوة وساير
الصدقات حيث لا يجوز صرفها الى المؤدي وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول ثم افتقر قبل
صرفها الى الفقير ليس له ان يستردها منه ويصرفها الى حاجة نفسه واولاده وابويه فاما ههنا فالنقل غير مقصود بل
المقصود نفس الواجب لانه لم يجب طاعة بل هو مال الله امر بصرفه الى جهته فاذا وجدت تلك الجهة في العامل
كان هو وغيره سواء ولهذا ايضا لبني هاشم لان اي الخمس على هذا التحقيق وهو انه لم يجب على المكلف اداؤه
طاعة بل هو حق قائم بنفسه لم يصر من الاوساخ لانه انما يصير وسخا لانتقال الاثام اليه فيصير كالماء المستعمل
وهذا المال لم يؤد به واجب فيبقى طيبا كما كان فيحل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة لانه صار من الاوساخ لما ذكرنا
من انتقال الاثام اليه باعتبار اداء العبد طاعة فلم يحل لصونهم عن الاوساخ لشرفهم هذا الذي ذكرنا من الاقسام
الثمانية حقوق الله فانها محصورة واما حقوق العباد الخالصة فاكثر من ان تحصى فلم يمكن حصرها قال
واما القسم الثاني الى قوله وان اضيفت الى السبب اقول لما فرغ من بيان القسم الاول وهو الاحكام شرع في بيان
القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام فقال واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة
لان ما يتعلق به الاحكام ان كان مؤثرا يتعلق به وجوب الحكم فعلة والا فان تعلق وجوده فشرط والا فان
كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة والسبب في اللغة يطلق على الطريق
قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا وعلى الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات
اي ابوابها وعلى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى السقف وكل شيء يتوسل به الى امر
سمي سببا له فالطريق وسيلة الى المقصد والباب وسيلة الى البيت والحبل الى الماء وفي الاصطلاح على ما يأتي

العلة

المحقق والسبب على اربعة انواع حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب احترازا عن
الشرط
وقيد بقوله ولا وجود احترازا عن العلة وقيد بقوله ولا يعقل له معاني العلل من الملائمة والتاثير
احترازا عن السبب الذي له شبهة العلة او فيه معنى العلة وهذا القيد لا بد منه وان لم يذكره المصنف
وقد تم التعريف ثم بين ظهور معنى العلة بقوله لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة
الى السبب بان يكون تلك العلة فعلا اختياريا فيضاف الى الفاعل دون السبب لانه لو اضيفت اليه لكون
علة العلة دون السبب المحض كما سياتي وذلك مثل دلالة السارق على مال ليسرقه فسرق فلا يضمن الدال
شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى السرقة وقد توسط بين السبب والحكم علة وهي فعل
فاعل مختار وهو فعل السارق وهو غير مضاف الى السبب فلا يمكن نسبته اليه بل تنسب الى صاحب العلة لانه
اقوى تاثيرا في الحكم فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب وكذا حل قيد العبد سبب محض لانه طريق
لوصول العبد الى الاباق لكنه تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو اباق العبد وهو غير مضاف الى السبب
لانه غير حادث به فلا يضاف الحكم اليه فلا يضمن صاحبه وكذا فتح باب القفص والاصطبل طريق لانطلاق الطير والدابة
ويكون سببا محضا وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل المختار وهو طيران الطير ومشي الدابة باختيارهما لا بقوة حادثة
بالفتح فلا يضاف الحكم اليه فلا يضمن صاحبه وكذا من دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء الصبي بذلك
السكين نفسه لا يضمن الدافع لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم وهو القتل فعل مختار
وهو قصد الصبي قتل نفسه وهو غير حادث بالسبب فلا يضاف الحكم الى صاحب السبب بخلاف ما لو سقط
السكين عن يد الصبي فجرحه كان الضمان على الدافع لان السقوط منه مضاف الى السبب وهو مناولته
اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع نسبة الحكم الى السبب اذ السقوط ليس باختياري فاضيف الى صاحب السبب
وكذا من غصب صبيا حرا من يد وليه فمات في يده من مرض سماوي لا يضمن الغاصب شيئا لان فعله سبب محض
لتخلل المرض الذي هو علة التلف بينه وبين الحكم وانه غير حادث بفعله فلا يضاف اليه بخلاف ما لو غصبه فقربه
الى موضع وجد فيه سبب الهلاك غالبا او اداه الى المسبعة فافترسه السبع او الى موضع الوخم والوباء والحر او البرد
الشديدين فمات حيث يضمن عاقلته فان السبب هنا في معنى العلة باعتبار اضافة الحكم اليه فانه لولا تقريبه
اياه الى ذلك الموضع لما تلف من ذلك الوجه غالبا وكذا من قال لصبي ارق اي اصعد هذه الشجرة فانفضها اي حركها
لينفض الثمر لناكل نحن وانت او لتاكل انت ففعل فسقط الصبي من الشجرة فمات لا يضمن صاحب السبب لانه قد
تخلل بينه وبين الحكم وهو السقوط ما هو علة وهو فعل المختار وهو صعود الصبي لمنفعة نفسه وهو غير حادث
بالسبب فينقطع نسبة الحكم اليه حتى لو قال لناكل انا ضمن عاقلته ديته لانه صار سببا في معنى العلة لما وقعت المباشرة

وجه

له فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة اذ الغرم بالغنم وفي قوله لنا كل بخبز وقعت المباشرة لامر وجه دون
فلا يجب الضمان بالشكر وكذا من حمل صبيا ليس منه بسبيل اي هو اجنبي عنه على دابة فسيرها الصبي وهو
بحيث يقدر على منعها من السير فسقط عنها لم يضمن الحامل لان فعله سبب محض تخلل فعل المختار وهو سوق
الصبي بنفسه وبين الحكم وهو السقوط وهو غير حادث به فانقطع نسبة الحكم الى السبب بخلاف ما لو سقط منها
فمات وهي واقفة او سارت بنفسها حيث ضمن عاقلة الحامل ديته سواء كان الصبي يقدر على الجلوس على الدابة او لا
لان الحمل على الدابة سبب للسقوط فيضاف اليه ما لزم بسبب السقوط ما لم يعترض عليه علة تقطع نسبة الحكم عن السبب
ولم يوجد فبقي مضافا الى السبب قوله لم يضمن فيهما اي في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب اي لتخلل
العلة بين السبب والحكم فانقطعت الاضافة اي اضافة الحكم اليه اي الى السبب فاضيف الحكم الى العلة وقد ذكرنا
التحقيق فيه قال وان اضيفت الى السبب الى قوله والثالث اقول وان اضيفت اي العلة التي تخللت بين السبب والحكم
الى السبب صار ذلك السبب في معنى العلة فيضاف الحكم الى السبب دون العلة المتخللة بينه وبين الحكم
وهو القسم الثاني من اقسام السبب وذلك مثل ما اذا قطع انسان حبل قنديل معلق فانكسر بالوقوع او شق زق
وفيه مايع كالزيت مثلا فسال هذا او اشرع الجناح في الطريق فسقط على انسان فعطب او وضع الحجر في الطريق
فتلف به انسان او ترك المالك الحائط المائل الى الشارع ولم يهدم بعد التقدم عليه وطلب النقض منه فسقط
على انسان فمات او دخل الدابة في زرع الغير فاكلت الزرع فان في هذه الصور كلها يضاف الحكم الى السبب دون
العلة لان العلة لما حدثت بالسبب صارت مع حكمها مضافين الى السبب اذ لم يوجد ما يقطع اضافة الحكم
اليه وكذا قود الدابة وسوقها كل واحد منهما سبب للتلف في معنى العلة لانه طريق الى الوصول اليه غير انه لم يكن
موضوعا له فلم يكن علة وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان سوق الدابة وقودها
مضافان الى السائق والقائد لانها تحملانها على الذهاب كرها على موافقة ارادتهما دون ارادة الدابة
ولهذا اضيف التلف اليهما دون الدابة فيقال اتلفه بقوده الدابة وسوقه اياها وهذا يرجع الى بدل المحل الذي
يجب عليهما ضمانه فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة عليهما ولا
القصاص وكذا اذا اخذ الصبي من يد وليه اجنبي وقربه الى مسبعة وهي مأوى السباع فافترسه السبع
او قال له ارق هذه الشجرة فانفضها لي فسقط ومات يضمن عاقلته دية الصبي لان تقريبه الى المسبعة سبب للهلاك
في معنى العلة فاضيف الهلاك اليه وكذا امره بصعوده على الشجرة سبب في معنى العلة لانه محض منفعة الامر
حيث قال فانفضها لي حتى لو قال لتأكل انت او لنأكل نحن لا يكون امره سببا في معنى العلة وقد مر وجه الفرق وكذا اذا
حمل الصبي على دابة فسقط منها من غير ان يسوقها الصبي فان حمله عليها سبب في معنى العلة وقد مر تحقيقه آنفا
قوله يضمن فيها اي يضمن صاحب السبب في هذه المسائل كلها لما ذكرنا من ان السبب في هذه الصور كلها في معنى العلة

وكذا شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة حتى لو شهدا بان زيدا قتل
عمرا فاقتص منه فرجعا يضمنان الدية لانه وان تخلل بين الشهادة والقتل فعل المختار وهو حكم
الحاكم ومباشرة القصاص لكن القاضي كالمجبور بعد الشهادة وكذا الحاكم في قتله بامره لا لحقه الضمان
لانه مأمور من جهة الشرع ولكنه لم يجب القصاص على الشهود لان القصاص جزاء المباشرة دون التسبيب
والشهود لم يباشروا القتل وانما قتل بحكم القاضي واختيار الولي ولو قال اجنبي لاخر تزوج هذه المراة
فانها حرة فتزوجها واستولدها فاذا هي امة لا يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض
لانه تخلل بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب وهو تزوجه واستيلاده اختيارا فيضاف
الحكم الى العلة دون السبب بخلاف ما لو زوجها الولي او الوكيل على هذا الشرط وهو انها حرة ثم استولدها
فظهرت انها امة حيث يرجع المستولد بقيمة الاولاد على المزوج لان التزوج سبب في معنى العلة
وذلك لان الاستيلاد مضاف الى التزوج لانه وضع له على زعم انها كانت ملك الواهب لان الهبة
سبب محض ليس بمعنى العلة فلا يضاف اليه الاستيلاد لان ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد كالنكاح
وقد تخلل بينه وبين الحكم ما هو علة غير مضاف الى السبب وهو الاستيلاد اختيارا فاضيف الحكم الى
العلة دون السبب المحض وكذا المستعير اذا اتلف العين المستعارة باستعماله ثم ظهر الاستحقاق فيها
فضمن المستعير قيمته للمستحق لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان ليس
بمعنى العلة وقد تخلل بينه وبين الحكم علة غير مضاف الى السبب وهو الاستعمال الى الهلاك اختيارا
فيضاف الحكم الى العلة دون السبب بخلاف المشتري اذا اشترى جارية ثم استولدها ثم استحقت
حيث يرجع بقيمة الاولاد على البائع لان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال
ضمنت لك سلامة الاولاد فانه لم يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببهم وهذا الضمان انما
يثبت في عقد المعاوضة باشتراط البدل دون عقد التبرع لان عقد المعاوضة لا يسمى غرما فلم
يصح الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضمنا للبيع فما لحقه من الخسران بمقتضى المساواة والعقد انما
لزمه باستيفاء المنافع فلا يكون من الغرامة والخسران في شيء ولانه اي ولان البائع قد التزم سلامة
البدل عن العيب لمباشرة عقد المعاوضة ولا عيب فوق الاستحقاق فيضمن ما لحقه بسبب الاستحقاق
بخلاف عقد التبرع كالهبة والاعارة فانه لم يصر ملتزما سلامة المعقود عليه فلا يرجع عليه بشيء قوله
وعلى هذا يضمن المحرم والمودع الى اخره جواب عما يقال ان المحرم والمودع اذا دلا على الصيد والوديعة يضمنان
مع ان الدلالة سبب محض لانه تخلل بينه وبين الحكم فعل مختار كالاخذ لان السارق بتقرير الجواب ان الضمان على المحرم

والمودع ليس لاجل التسبيب بل بالمباشرة وذلك لان المحرم التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وبالدلالة
زال امنه اذا افضت الدلالة الى القتل اذ اصرفه في الدلالة ولم يكن عالما بمكان الصيد لان امان الصيد كان
بالبعد عن الناس وقد زال بالدلالة وكان ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة
ولكن انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك
فلا يضمن بخلاف مال المسلم فانه ليس محفوظا بالبعد عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وكذا المودع بعقد
الوديعة التزم حفظها وبالدلالة التخلية صار تاركا للحفظ ومضيعا لها فضمن اذا خان كل منهما بالمباشرة
لا بالدلالة تسبيبا قال والثالث السبب الذي له شبهة العلة الى قوله والرابع اقول القسم الثالث
من اقسام السبب الذي له شبهة العلة والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ظاهر فان القسم الثاني فيه معنى العلة
باعتبار ان العلة المتخللة مضافة اليه وحادثة به فكانت مع حكمها حكما له فوجد فيه معنى العلة وهو التاثير
لان الحكم غير موجود به ولا علة مضافة اليه بل هو سبب له شبهة العلة كحفر البير في الطريق هو سبب للتلف
بالوقوع فيه من حيث انه ايجاد شرط الوقوع وهو زوال مسكة الارض المانعة عن الوقوع وهو زوال المانع
ليعمل العلة عملها ليس بعلة حقيقة لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم وهو التلف يضاف اليه وجودا
عنده لا ثبوتا به وهذا الكلام يقتضي ان يكون هذا شرطا لان الشرط يضاف اليه الحكم وجودا لا وجوبا ولهذا
ذكر المصنف حفر البير من اقسام الشرط الذي في معنى العلة وقد جعله ههنا سببا في معنى العلة وفيه
ما فيه وتحقيقه ياتي في الشرط وحاصله ان علة الوقوع ثقل الماشي سبب بجهة لانه معفو الله والحفر ازالة المانع
وهو مسكة الارض ولكن الثقل امر جبلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة
الحكم اليها فاضيف الحكم الى الحفر لما فيه من شبهة العلة من حيث ان العلة لم يعمل الا به اذ لولا الحفر لما وجد
الوقوع بالثقل لكن ضمان العدوان لا يجب الا بالتعدي فاذا كان في الحفر متعديا بان حفر في ملكه اضيف
التلف اليه فيضمن الحافر اذا لم يعترض على فعله فعل يمكن اضافة الحكم اليه اما لو اعترض على فعله فعل يمكن اضافة
الحكم اليه انقطع نسبة الحكم الى الحفر ويضاف الى ذلك المعترض كما لو دفع انسان لاخر فوقع في البير فان
التلف يضاف الى الدافع دون الحافر وكذا لو كان امراتان احديهما كبيرة والاخرى صغيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة
حرمتا على الزوج ويجب عليه نصف صداق الصغيرة لان الفرقة لم تقع من جهتها ثم يرجع به على الكبيرة ان تعمدت
الفساد بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الافساد لا دفع الجوع والهلاك عن الصغيرة لان الارضاع سبب
لفساد النكاح لا علة له اما لان الارضاع لم يوضع لفساد النكاح بل وضع لتربية الصغير وانما ثبت الفساد
بالارضاع ههنا باتفاق الحال لتاديته الى الجمع بين الام والبنت في النكاح او لان الافساد ليس بسبب لالزام المهر

لان ملك النكاح غير متقوم على ما عرف من اصلنا فلا يضمن باتلافه شي ولكن انما يجب نصف المهر بطريق المتعة
ابتداء بالنص ولكنه كان في شرف السقوط فالكبيرة بالارضاع اكدت ذلك وهاجري مجرى الاتلاف كما هو عرف
في الشهادة قبل الدخول والرجوع عنها فصارت الكبيرة مسببة للاتلاف فيكون ارضاعها سببا في
معنى العلة لان الحكم لا يمكن اضافته الى حقيقة العلة وهو ارتضاع الصغيرة الصغير لان فعلها غير معتبر
لصغرها الا يرى انها لو قتلت مورثها لا تحرم عن الميراث فاضيف الحكم الى الالقام وارضاع الكبيرة الذي
هو سبب كما عرف في حفر البير واذا كانت مسببة تشترط التعدي كحفر البير وانما يكون متعدية اذا تعمدت
الفساد وهذا بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا او حفر بيرا للاستقاء فتعلق به صيد او وقع في البير
لم يضمن الحافر وناصب الفسطاط جزاء الصيد وان كان مسببا لاتلاف الصيد لانعدام التعدي منه لان
قصده الاستقاء والاستظلال دون اتلاف الصيد وانما يضاف الحكم الى المسبب اذا كان متعديا ولهذا
قلنا لا يضمن الحافر في ملكه شيئا لعدم التعدي قال والرابع يسمى سببا مجازا الى قوله ولا يلزمه ديانة الظهار
اقول القسم الرابع من اقسام السبب يسمى سببا مجازا كاليمين بالله فانها يسمى سببا للكفارة قبل الحنث مجازا
لا حقيقة وذلك لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا موصلا الى الحكم واليمين ليست كذلك وذلك لان اليمين
تعقد للبر قصدا اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت اليمين بالله او بالشرط والجزاء وذكر ان البر قط لا يكون طريقا
الى الجزاء في اليمين بالشرط والجزاء ولا للكفارة في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده والكفارة لا تجب
الا عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا لاسيا في وجه المناسبة وانما
قال ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم لان السبب هو الذي علة حقيقة او فيه معنى العلة موجب للحكم او
طريق اليه مع كونه مؤثرا فيه فالذي يكون طريقا اليه بدون التاثير يكون ادنى حالا منه وكذا النذر المعلق بشرط اداء
يريد كونه نحو ان دخلت الدار فلله علي كذا يسمى سببا لوجوب المنذور مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او عبدي حر يسمى سببا لوقوع الطلاق والعتاق مجازا لا حقيقة لان الشرط
معدوم على خطر الوجود واليمين بالتعليق بهذه الاشيا للمنع عن وجود الشرط ظاهرا فالترتب الجزاء
عليه فالغالب عدم الشرط فلا يوصل التعليق الى الجزاء البتة فلا يكون سببا حقيقة ثم اوضح كونه
التعليق بالشرط ليس بسبب حقيقة بقوله الا يرى ان التعليق بالشرط في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم كيف
يخرج المتمتع من ان يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع حتى لا يجوز اداء السبعة قبل الرجوع من منى لانه لما تعلق
صوم السبعة بشرط الرجوع بقوله اذا رجعتم والمعلق بالشرط عدم قبله فقبل الرجوع لا يكون سببا فيكون اداء
قبل وجود السبب فلا يجوز والمراد بالرجوع اما الفراغ من اعمال الحج او الرجوع الى الاهل على الاختلاف المشهور

ليس بمقيد بما ذكره المصنف وهو الرجوع من مني ولكن لما كان الرجوع من منا متوقفا على الفراغ فسر بذلك
بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام اخر حيث لا تخرج بشهود الشهر من ان يكون سببا حقيقة حتى جاز الاداء
في السفر والفرق ان قوله فعدة من ايام اخر ليس بتعليق بل هو اضافة للصوم الى وقت وقد عرف ان
الاضافة سبب في الحال دون التعليق ثم اشار الى وجه تسمية اليمين والمعلق بالشرط سببا مجازا فقال
لكنه اي لكن اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يؤول الى الحكم وهو الكفارة او الجزاء عند الحنث ووجود الشرط
فسمي اليمين سببا للكفارة والمعلق بالشرط سببا للجزاء مجازا تسمية للشيء باعتبار ما يؤول اليه كما في قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا وهذا اي ما ذكرنا من ان اليمين ليست بسبب
للكفارة حقيقة بل مجازا وان المعلق ليس بسبب للجزاء حقيقة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير قبل الحنث بعد
اليمين لكونه اداء قبل السبب وجوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك لعدم كونه سببا في الحال فلا
يحتاج الى المحل وقال الشافعي جعله اي جعل المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو في معنى العلة باعتبار
ان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما
سببا في الحال لا علة حقيقة باعتبار تلخر الحكم لكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان
سببا في الحال جوز التكفير قبل الحنث لجواز التعجيل بعد وجود السبب وان لم يوجد الشرط كتعجيل الزكوة
بعد النصاب قبل الحول وابطل التعليق بالملك اذ السبب لا بد له من محل ولم يوجد قوله وعندنا لهذا
المجاز شبهة الحقيقة اي المعلق بالشرط وان سميناه سببا للجزاء مجازا لكن له شبهة حقيقة العلة خلافا
لزفر فان عنده مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة ويتبين فائدة الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق
ام لا فعند زفر لا يبطله حتى لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا يكون التعليق الاول
باقيا حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثلث عنده ولا يقع عندنا هو يقول المعلق بالشرط
لا يكون طلاقا في الحال ولا سببا للطلاق قبل وجود الشرط بلا شبهة كما ذكرنا وليس له ايضا شبهة العلة
فلا يحتاج الى المحل وهو الملك في الحال واحتمال صيرورته سببا في الحال بوجود الشرط لا يوجب اشتراط المحل في الحال
بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها وحاصله ان شرط صحة التعليق وجود الملك عند الشرط لان زمان الشرط هو زمان وقوع وجود م
الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما حال التعليق انما اشترط الملك او الاضافة الى سبب الملك
وان لم يكن سببا في اعتبار معنى اخر لا باعتبار ان التعليق مفتقر الى الملك وذلك لانه لا بد من وجود الملك
حال وجود الشرط فاذا علق بسبب الملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح

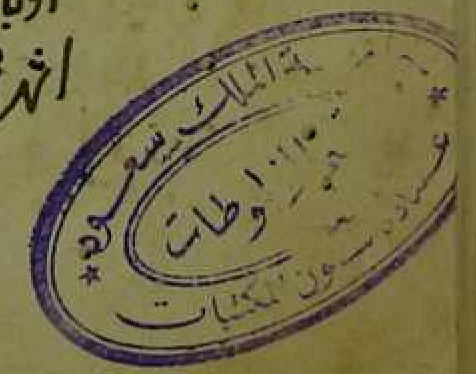
٢٦٤

التعليق فاما اذا علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط
وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك في الحال ليستدل بوجوده في الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب
اذ الظاهر في كل ثابت بقاؤه لان الجزاء لا بد ان يكون مخيفا وذلك بان يكون متيقن الوجود عند وجود الشرط
او غالب الوجود وذلك بان يكون في الملك او مضافا الى الملك ثم اذا وجد الملك حال التعليق فما ذكر زوال الحال في الحال
وحيث انه لا ينافي وجود الملك ثم دون الثلث لا يبطل التعليق لما عرف ان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها فتبقى
زوال الحل بوقوع الثلث الا يرى انه لو علق الطلاق بالنكاح معدا للتطليق الثلث صح مع ان صفة الحل معدومة
في الحال فلان يبقى هنا كما اي فيما علق ثم نجز الثلث اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء وصار كالظهار والايلاء
قوهم ولكنا نقول في جواب زفر ان المعلق بالشرط وان لم يكن تطليقا في الحال ولا سببا للطلاق حقيقة ولكن
فيه شبهة كونه علة الطلاق باعتبار ان التعليق بالشرط يمين وموجب اليمين البر لانها شرعت له اذ المقصود
من شرعية اليمين سواء كان بالله او بغيره كالشرط والجزاء تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه
قبل الحلف كان يجوز الاقدام والترك من غير لزوم شيء فاذا قصد الحالف ترجيح احدهما اكده باليمين التي هي عبارة
عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر
لزمه يلزمه الجزاء في اليمين بالشرط كما يلزم الكفارة في اليمين بالله ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع ويكون وجوب
الجزاء او الكفارة ما نعا له من تفويت البر فيكون واجب الرعاية كوجوب الضمان يكون ما نعا له من الغصب واذا صار
البر مضمونا بالجزاء صار للتعليق شبهة الثبوت في الحال قبل فوات فاذا احلف بالطلاق كان البر هو الاصل
والبر مضمون بالطلاق كالغصب موجبه رد العين بقوله عليه السلام على اليد ما اخذت والمغصوب مضمون بالقيمة
على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون الغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة حتى صح
ابراء الغاصب والابراء يقتضي سابقة الوجوب وكذا صح الرهن والكفالة بقيمة المغصوب حال قيامه
حتى وضع الكفيل القيمة حال هلاكه ولو لم يكن للقيمة ثبوت من وجه لما صحت هذه الاحكام اذ الكفالة لا تصح
الا بالدين وكذا الرهن لا يصح بدون الدين ولهذا لا يصح قبل الغصب ويستند الملك بعد اداء الضمان
الى وقت الغصب ولو لم يكن سببا لما استند فكذلك هنا وهو التعليق يثبت له شبهة وجوب الطلاق قبل
فوات البر بوجود الشرط لما ذكرنا والشبهة لا تبقى الا في محلها كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات
المحل بتنجيز الثلث بطل التعليق فلا يبقى اليمين بدون المحل لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه الابتداء والبقاء
كالمحرمية في باب النكاح وفي الابتداء لا يصح التعليق بدون المحل فلا يبقى بدونه ايضا فيبطل التعليق
بزوال المحل بالثلث لا بزوال الملك وحاصله وتحقيقه ان الذي يحقق ما ذكرنا من بطلان التعليق بتنجيز الثلث

الا يبطلها الضاح

عند وجود الشرط وزوال
سواء لان بقاءه ذمة
الحالف لا يبقى الحل
ثم زوال الملك صح

ان الجزاء في التعليق طلقات هذا الملك فلا يبقى التعليق فوته بخلاف الاضافة الى الملك جواب عما قال
زفر وهو ان ابقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء الملك بدليل ان التعليق بالملك يصح وان كان الحل غير ثابت
في الحال حتى صح تعليق طلاق الاجنبية او المراة التي حرمت عليه بالثلث بالملك وان عدم الحل فانما صح
ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء وايضا لو كان للتعليق شبهة
العلة لما جاز التعليق بالملك اذ الشبهة لا بد لها من محل وهو في الحال اجنبية تقرير الجواب ان صحة تعليق
الطلاق بالملك ليس باعتبار الملك والمحلية في الحال بل بتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط لكونه
تعليقا بما هو علة ملك الطلاق اذ الطلاق مستفاد بالنكاح فيكون الجزاء متيقن الوجود في تلك
الحالة فيحصل به فائدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط خوفا عن لزوم الجزاء فصار هذا التعليق
مثل التعليق بسائر الشروط حال قيام المحل بل هذا اولى بالصحة لان الجزاء متيقن الوجود عند وجود
هذا الشرط وليس كذلك في سائر الشروط فانه ثابت بظاهر الحال غير متيقن به فكان اولى بالصحة هذا ما
ذكره في الكتاب وله جواب اخر ذكره فخر الاسلام وشمس الائمة وهو ان تعليق الطلاق بالملك انما يصح وان
عدم المحل في الحال لان ذكر الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلة لان الطلاق مستفاد
بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح لعدم
الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل
شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة
فصار كونه معلقا بشبهة العلة معارضا لشبهة كونه تطليقا في الحال فمنعه من ثبوت الوقوع
وثبوت السببية قبل وجود الشرط وبيان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازا شبيها بالحقيقة
يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكون الشرط في معنى العلة يقتضي
عدم ثبوت المحلية وثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضي بطلانه لكونه معلقا بما هو علة وقوع
الطلاق فصار استعدادا صحيحا فلم يشترط قيام محل الجزاء في الحال لزوال الموجب له لانه انما كان يشترط
ذلك لشبهة التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فيبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف
فينبغي ببقائها فاذا وجد الشرط اخذ الجزاء قال ولا يلزمه الظهار الى قوله واما العلة
اول قوله ولا يلزم بقاء الظهار الى اخره هذا جواب عما قاس عليه زفر رحمه الله تقريره انه اذا علق بالظهار
او بالايلاء فقال لامراته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال لها ان دخلت الدار فوالله لا اقربك اربعة
اشهر ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء



فعلى هذا كان ينبغي ان لا يبطل تعليق الطلاق بتنجيز الثلث بالقياس على الظهار والايلاء والجامع
ان الطلاق يحتاج الى الملك كما ان الظهار والايلاء يحتاجان اليه تقرير الجواب بالفرق بين الطلاق وبينهما
وهو ان الظهار تحريم الفعل وهو الوطي لا تحريم الحل الاصلي فانه باق ولهذا ينتهي اثره بالكفارة
وهذا لان الظهار لا ينعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله بل اثره في منع
الزوج عن الوطي الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع عن الوطي يبقى بعد الطلقات الثلث لبقاء حكمه وهو
المنع باعتبار حرمة المحل فانتفاء الحل لا يكون منافيا لحكم الظهار وهو تحريم الفعل بل يكون مؤيدا له
فيبقى الظهار وان عدم الحل بتنجيز الثلث فعلى هذا كان ينبغي ان يصح ابتداء الظهار في غير الملك فاراد
دفع هذا السؤال فقال الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان المنع عن الوطي متصور لان الظهار
تشبيه المحللة بالمحرمة في غير الملك لا يتصور ذلك فاشترط لابتداء الظهار الملك لذلك وهو النكاح فلا يشترط بقاؤه
لبقاء المشروط اي فلا يشترط بقاء الشرط وهو النكاح الذي شرط لابتداء الظهار لبقاء الظهار الذي هو المشروط
لما عرف ان ما شرط للابتداء لا يشترط للبقاء كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للمحل الاصلي يعني علة
في ابطال الحل الاصلي وقطع الملك فلا يبقى بدون الحل بتنجيز الثلث فلا يبقى اليمين بالطلاق اذ الشيء لا يبقى بدون محله
واما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المراة محللة فانه ينعقد في غير الملك لانه يمين فلا يبطل لعدم الملك والايلاء
المنجز على الخلاف ايضا فان قيل اذا لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح لما ذكرتم وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع
فكان ينبغي ان يرتفع بتنجيز الثلث والجامع انه كما انهما اثر في ابطال الحل قلنا نعم من هذا الوجه
وهو ان بقاء الحل لا اشتراط لبقاء النكاح يقتضي ان لا يرتفع الظهار بالرضاع كما لا يرتفع بتنجيز الثلث ولكن
انما يرتفع الظهار بالرضاع بوجه اخر وهو ان بين موجبيهما منافاة فلا يمكن الجمع بينهما وذلك لان موجب
الرضاع تحريم مؤبد وموجب الظهار تحريم موقت بالتكفير فلا يتصور اجتماعهما فاذا ثبت الرضاع بطل الظهار
بخلاف الظهار وتنجيز الثلث فانه لا منافاة بين موجبيهما لان وقوع الثلث لا يقتضي التحريم المؤبد كالرضاع ولهذا
تحل له بعد زوج اخر فامكن اجتماع موجبيهما فافترقا واعترض ايضا بان المراة اذا ارتدت وقد علق طلاقها
بالشرط فان اليمين لا يبطل وقد بطل حل المحلية وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت مولاها فاعتقها
ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا يبطل بالردة بدليل ان المراة اذا
ارتدت حتى اذا بانت من زوجها ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع الفرقة
لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل وبالملك ثانيا لا يعود ذلك
ولكن يتعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد وهو قيام نسبة الولد كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له ان
ملكها فصارت ام ولد له الان لقيام النسب في الحال قال واما العلة الى قوله وعلى نسبة السبب اول لا فرع من

المحل

مباحث السبب شرع في مباحث العلة وهي في اللغة عبارة عن عارض يتغير به وصف
ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا فان المحل يتغير بحلوله وصف القوة الى العجز وفي
الاصطلاح عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب
الحكم عن الشرط فانه يضاف اليه وجود الحكم لا وجوبه واحترز بقوله ابتداء عن علة العلة
وهذه عبارة اكثر المشايخ وعبارة الشيخ ابو منصور رحمه الله ان العلة المعنى الذي اذا وجد
يجب الحكم به معه وهذا الحد هو الذي ذكره المصنف رحمه الله واحترز بقوله يجب الحكم به عن الشرط
كما مر واحترز بقوله معه عن قول بعض المشايخ بان الحكم يوجد عقيب العلة لا معها فان المذهب
المختار عند جمهور المشايخ بان العلة مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض المشايخ
بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العلة العقلية ويتاخر في الشرعية وكلام
صاحب الهداية في بعض المواضع يشير الى هذا حيث قال فيمن دفع الى واحد مائتي درهم وصاعدا
انه جاز عندنا خلافا لزفر وعلل المذهب بقوله ولنا ان الغنى حكم الاداء فيتعقبه وعلل لزفر
بان الغنى قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني وكذا ذكر في مسئلة انت طالق ثنتين مع عتق مولاك
اياك ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فهذا يشير الى ان المعلول متاخر عن العلة وقال بعضهم
في تعريف العلة انها هي المعرف اي الدال على وجود الحكم وقالوا ان العلل الشرعية كلها معرفات لانها
ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله ورد بانه يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى
بينهما فرق لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل
وليست مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بينهما وقيل العلة هي
المؤثرة ورد انها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية معرفات لان الحكم قديم فلا
يؤثر فيه الحادث واجاب عن هذا بعض اصحابنا بانا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر
لحكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم
بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الموجوب على امر حادث كالمدلول مثلا
فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار
ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكلام من يجعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل
العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات فكذا القتل العمد علة
لوجوب القصاص بالذات ومن جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق
الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل

في الكلام

العلل الشرعية كذلك فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف
الا انه يقال بالنسبة الينا فان الاحكام يضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة
الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت
باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب وهذا معنى كونها مؤثرة فيه
وهي ستة اقسام اي ما يطلق عليه اسم العلة على ستة اقسام وذلك لان مورد القسمة ينبغي
ان يكون صادقا على الاقسام على سبيل الحقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح التقسيم
لان العلة حقيقة لا يصدق الا على قسم واحد وهو القسم الاول واليه اشار المصنف رحمه الله
بقوله وهو الحقيقة فلا بد ان يجعل مورد القسمة ما ذكرنا هذا المعنى يتاتى في تقسيم السبب
والشرط والعلامة وقد ذكر غير المصنف من المشايخ ان العلة ينقسم الى سبعة اقسام احدها
علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق وثانيها علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار
وثالثها علة اسما وحكما لا معنى كالسفر ورابعها علة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير
وخامسها علة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وسابعها علة حكما لا اسما ولا معنى
كالشرط السالم عن معارضة العلة كحفر البئر والتقسيم الى سبعة اقسام عقلي وذلك لان العلة الحقيقة
لا بد فيها من استجماع ثلثة اوصاف احدها ان يكون علة اسما بان يضاف الحكم اليها ابتداء ويكون
ويكون موضوعة لموجبها شرعا وثانيها ان يكون علة بان يكون مؤثرا في الحكم وثالثها ان يكون
علة حكما بان لا يتراخى الحكم عنها بل يثبت عقيبها متصلا بها او معها على الخلاف فاذا
تمت هذه الاوصاف كانت علة حقيقة فانتفاء المجموع اما ان يكون بانتفاء
المجموع الاوصاف او بانتفاء البعض لا جائز ان يكون ههنا بانتفاء الجميع لانه لو انتفى جميع
هذه الاوصاف لا يطلق عليه اسم العلة والتقدير انه يطلق عليه الاسم فتعين ان يكون بانتفاء
البعض فاما ان يكون بانتفاء وصف او وصفين فيكون ستة اقسام يعرف بالتامل
ومع القسم الاول يصير سبعة بعبارة اخرى ان وجد اجتماع الاوصاف من الثلاثة فهو
القسم الاول وان لم يوجد شيء منها لا يسمى علة اصلا وان وجد احدها مفقود الحصل
ثلثة اقسام وان وجد اجتماع الاثنين منها فثلثة اقسام اخر فالمجموع سبعة القسم
السابع وهو الشرط السالم عن معارضة العلة التي سميناه علة حكما لا اسما
ولا معنى ثم اذا لم يوجد منها بعض الاوصاف كانت علة مجازا وحقيقة قاصرة على اختلاف

يعني لا اسما ولا حكما كالوصف الاول وسادسها م

معنى

المشايخ والعلة يشبه الاسباب بغير خارجة من هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى لا حكما
كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة ولكن يتكرر العلة اسما ومعنى لا حكما
لانه قد ذكر مرة وبقي من الاقسام ولم يذكر المصنف رحمه الله من اقسام العلة لانه من اقسام الشرط
اولى من ذكره في العلة فلذلك قسمها على ستة اقسام سبعة واتباعه من المشايخ انما ذكره من اقسام
العلة لان الحكم يضاف اليه فيكون علة والحاصل ان القسم السابع شرط له حكم العلة مجاز ايراده في
الموضعين او في احدهما وانما قلنا بان البيع المطلق من قبيل القسم الاول لاجتماع الاوصاف الثلثة
المذكورة فيه لانه علة اسما لكونه موضوعا للملك ومعنى لانه موثر فيه وحكما لان الملك يثبت متصلا به
وكذا النكاح للحل والاعتاق لزوال الرق وانما قيد البيع بكونه مطلقا احترازا عن البيع بشرط الخيار فانه
ليس من هذا القبيل كما سياتي قوله وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالتعليق بالشرط وهذا اشارة
الى القسم الثاني على الترتيب المذكور في المتن لا على الترتيب الذي ذكرناه وذلك لان تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط علة اسما لان الحكم يضاف اليها ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير موثر في
الحكم قبل الشرط بل هو مانع ما يثبت الحكم عند تقريره لا عند ارتفاعه والتعليق ليس كذلك لان الحكم يثبت بعد
ارتفاعه بوجود الشرط فيكون علة اسما لا حكما ولا معنى قوله وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف
وهذا اشارة الى القسم الثالث فان البيع الموقوف كبيع الفضولي علة للملك اسما لوجود ركن البيع من اهله في
محله ومعنى لانه هو الموثر في الحكم بعد الاجازة وقد ظهر اثره ايضا في الحال فان الملك يثبت للمشتري موقوفا على الاجازة
حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف بل بطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم
اشتراه فكان علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث ولكنه ليس بعلة حكما لان حكمه الاصلي
وهو ثبوت الملك اثبات للمشتري تراخي الى اجازة المالك لمانع وهو عدم رضاه لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله بغير اذنه
فلو ثبت الملك للمشتري قبل اجازته لتضرر به المالك لخروج المبيع عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع بالاجازة
ثبت الحكم بهذا الاصل مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا
فيظهر به انه علة لا سبب وكالبيع بشرط الخيار علة اسما لان الملك يضاف اليه ومعنى من حيث انه موثر في الملك
لا حكما لان الملك تراخى عنه بدخول الشرط علة لا عرف مرارا ان الشرط دخل ههنا على الحكم دون السبب اذ القياس
يقتضي عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكن متضمنا معنى تعليق التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للحاجة
الى الضرورة وهي تندفع بدخوله على الحكم الذي هو اقل خطرا وكان اولى اذ لو دخل على السبب كان داخلا على الحكم
ايضا ولو دخل على الحكم لا يلزم دخوله على السبب فبقي السبب خاليا عن الخيار فكان علة اسما ومعنى ودلالة
كونه اي من كل واحد من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار علة لا سببا هو ان المانع وهو عدم رضى المالك

في البيع الموقوف والخيار في البيع بشرط الخيار اذا زال بالاجازة او باسقاط الخيار او بمضي المدة
وجب الحكم اي يثبت الملك للمشتري من الاصل اي من وقت العقد مستندا اليه حتى يملك المشتري المبيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة فظهر انه كان علة لا سببا اذ المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وجود السبب
ولا يتوهم بتاخر الحكم انه سبب لا علة اذ العلة قد يتاخر حكمها المانع فان شهر رمضان علة لوجوب
الصوم في حق المسافر مع ان الحكم متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر والفرق بين البيع الموقوف والبيع
بشرط الخيار ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط
فالاعتقاد الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف نفاذه على ثبوت الملك له باسقاط
الخيار وفي البيع الموقوف يثبت صفة التوقف في الملك لا التعليق بالشرط فيثبت اعتاقه بصفة التوقف
ايضا على نفوذه بثبوت الملك له بالاجازة قوله وكذا عقد الاجارة اي مثل ما ذكرنا من البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو المؤثر
في اثباته ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب كما صح تعجيل الزكوة قبل الحول فدل على كونه علة
اسما ومعنى اذ لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا ولكنه ليس بعلة حكما لان المنفعة
معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد الى زمان الوجود واذا لم يثبت الملك في المنافع
المعدومة لم يثبت الملك في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد
اذ المعدوم ليس بمحل له الا ان الشرع جوزه للضرورة باقامة العين مقام المنفعة وكذا كالايجاب مضاف
الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت نحو قوله انت طالق غدا وكالنذر المضاف الى الوقت بان يقول لله
علي ان اتصدق بدرهم غدا وكالاجارة المضافة بان يقول في رجب اجرت الدار من غرة رمضان
علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان
المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يقتضي
عدم العلية في الحال حكما ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى انعقاده علة في حق
الحكم عند وجود الزمان المضاف اليه فكان شبيه الاسباب فيثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا
لا مستندا الى زمان الايجاب بخلاف البيع الموقوف اذا زال المانع فانه يثبت الملك من وقت البيع
والفرق انما نشا من مشابهة السبب وعدم المشابهة وحاصله ان السبب الحقيقي لا بد
ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة
يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله

فلم يتخلل الزمان بينهما وبين الحكم حتى فلا يكون مشابهة للسبب ولما كان الايجاب يضاف الى وقت على
اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء في النذر المضاف حتى لو قال لله علي ان اتصدق غدا بدرهم
فتصدق قبل مجيء الغد وقع عن النذر وعندنا خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكاة قبل الحول وكذا لو اضاف
النذر بالصوم او الصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لوجود العلة
اسما ومعنى وان تاخر حكم الاداء الى مجيء ذلك الوقت بمنزلة الصوم حالة السفر وقال محمد رحمه الله لا يجوز
اعتبارا لما يوجبه العبد على نفسه في وقت بعينه بما اوجبه الله تعالى في وقت بعينه قال وعلة تشبه السبب
الى قوله وعلة حكما ومعنى اقول سياق كلام المصنف رحمه الله يشير الى انه جعل العلة التي تشبه
السبب قسما آخر لانه لم يذكر بعده الا قسمين فلو لم يجعل هذا القسم رابع الاقسام لم يصر المجموع ستة بل
خمسة وهو قد ذكر ان الاقسام ستة ولهذا لم يذكر بقوله وكذا العلة التي تشبه السبب كما ذكر فيما سبق
وكذا عقد الاجارة وكل عقد مضاف ولكن عند المحقق يظهر ان هذا القسم راجع الى القسم الثالث وهو العلة
اسما ومعنى لا حكما ويعلم ذلك ايضا من الامثلة المذكورة فيه سيأتي لكنه مشابه للاسباب فالقسم الثالث وهو ٥
العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهة السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف
ومما وجد فيه مشابهة السبب ما ذكره المصنف رحمه الله ههنا بقوله وعلة تشبه السبب وهو ما يوجد
ركن العلة ويتراخى عنه اي عن ركن العلة وصفه فيتراخى حكمه الى وقت وجود الوصف فاذا وجد الوصف
اتصل بالاصل بحكمه اي اتصل الوصف بالاصل مع الحكم فصار الاصل مع وصفه علة تامة للحكم وكان
قبل وجود الوصف بمعنى العلة من حيث ان الاصل هو الموجب للحكم والمؤثر فيه ولهذا يضاف الحكم الى الاصل
دون الوصف اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه وكان الاصل علة معنى وان عدم وصفه لكنه يشبه
السبب من حيث ان الاصل لا يوجب الحكم في الحال ما لم يوجد وصفه اذ الاصل لا يصير مؤثرا تاما بدون وصفه
وهو منتظر بعد وكان الاصل قبل وجود الوصف طريقا الى الحكم فكان شبيها بالسبب وذلك مثل النصاب
في اول الحول فانه علة لايجاب الزكوة اسما لانه وضع له شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا
في الوجوب اذ الغناء يوجب المواساة على المحتاجين والاحسان اليهم لا حكما لتراخي الحكم عنه اذ الزكوة لا يجب اداؤها
الا بعد الحول اذ النصاب لا يوجب الزكوة الا بصفة النماء كيلا يتصل اصل المال وحصول النماء لا يمكن الا بعد
مدة تتغير الاسعار وحصول الدر والنسل وقد قدر الشرع ذلك بالحول حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في
مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكم كون النصاب موجبا للزكوة في الحال الى وصف النماء اشبه النصاب
قبل وجود وصفه وهو النماء الاسباب ولو لم يكن متراخيا اليه كان علة غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا

الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لانه لا يستقل بنفسه
بل هو وصف قائم بالمال فلا يصلح كونه مؤثرا بل المؤثر التام المال النامي فكان علة مشابهة بالاسباب
ولكن لما كانت العلية اصلا باعتبار وجود اصل النصاب وان تراخى وصفه كان وجوب الزكوة ثابتا
من الاصل او من اول الحول في التقدير وان كان وجوب الاداء متراخيا الى وجود الوصف بعد الحول فجاز
تعجيل الزكوة بعد كمال النصاب قبل الحول ليصير المؤدي زكوة بعد الحول لا في الحال وقال الشافعي رحمه الله
يصح التعجيل ويقع المؤدى زكوة في الحال لان النصاب علة تامة للوجوب فصار كتعجيل الصلوة في
اول الوقت وقال مالك رحمه الله النصاب قبل الحول ليس بعلة بل هو جزء العلة والجزء الآخر
كونه ناميا فصار كعلة ذات وصفين فلا يجوز التعجيل قبل الحول اذ تقدم الحكم على احد جزئي
العلة تقديم على العلة اذ الحكم مضاف الى الجزء الاخير وكان التعجيل اداء قبل وجود السبب فلا
يصح كتعجيل الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت والتحقيق فيما ذكرنا وهو ان العمل
بالاصل والوصف واجب لا يجوز ترك العمل باحدهما فلما كان اصل العلة موجودا جاز التعجيل ولما كان
وصفه معدوما لا يكون المؤدى زكوة في الحال بل يصير زكوة بعد وجود الحول في المال مستندا الى وقت
الحول بخلاف المسافر اذا صام والمقيم اذا صلى في اول الوقت حيث يقع المؤدى عن الفرض في الحال
لوجود اصل العلة مع الوصف فان قيل لو لم يجعل المؤدى زكوة في الحال لورد عليه ما ذكره
الكرخي في مختصره والناطفي في اجناسه وصاحب الهداية في تجنيسه وهو لو عجل زكوته ودفع
الى فقير مسلم فصار الفقير غنيا او ارتد والعياذ بالله او مات قبل الحول جاز عن الزكوة اعتبار الوقت
الدفع فلو كان المؤدى زكوة بعد الحول دون حال الاداء لكان ينبغي ان يجب عليه الاعادة في هذه الصور
لان المحل لم يبق مصرفا وقت صيرورته زكوة قلنا المراد من كون المؤدى زكوة في اخر الحول
ان ينظر الى وقت تمام الحول الى ما هو صفة العلة هل هي حاصلة ام لا فان كانت حاصلة فالمؤدى
يقع زكوة بعد الحول بطريق الاستناد الى اول الحول وان لم حاصلة يقع المؤدى تطوعا وفي
الصورة المذكورة صفة العلة وهي النماء حاصلة عند الحول فيستند الى وقت الاداء وقد كان
الفقير محلا حينئذ فصار كما لو اعطى بعد الحول فقيرا زكوته ثم صار غنيا او مات او ارتد قال
وكذا مرض الموت علة للحجر المريض عن التبرع اسما لانه وضع له شرعا ومعنى لكونه مؤثرا فيه لا حكما
لتاخره الى وجود الموت لان المرض انما يصير علة للحجر بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب
من هذا الوجه لتوقف صيرورته علة حكما على وصف آخر وهو الاتصال بالموت كتعلق الزكوة على وصف

النماء فاذا تم باتصال الموت به استند حكمه الى اول المرض فيبطل تبرعه بما زاد على الثلث واذا صح عن المرض
كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بوصفها وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان معنى العلية
فيه اكثر واتم من النصاب لانه يتراخى حكمه الى ما هو حادث به اذ الموت حدث بالمرض بخلق الله تعالى
كما حصل بالقتل وان كان المقتول ميتا باجله لانا امرنا باضافة الاحكام الى الاسباب الظاهرة والحادث
يضاف الى اقرب الاسباب ولا سبب سوى المرض وهو صالح له لانه يفضي اليه بتراكم الآلام وافناء
الرطوبات فيضاف اليه فكان معنى العلية تاما فيه بخلاف النصاب فان النماء ليس بحادث به اذ النماء
انما حصل بالتجارة وحسن التصرف وكثرة الرغبات وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى لا بنفس المال
وكذا التوالد والتناسل والدر والسمن ليس بحاصل بالنصاب بل بالسوم في المرعى والمستفاد فكان
معنى العلية فيه قاصرا فلما جعل مع ذلك علة يشبه السبب فالمرض اولى وكذا الجرح خطأ علة
لوجوب الكفارة اسما ومعنى لانه موضوع له ومؤثر فيه لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وهي صفة
منتظرة ثابتة بالجرح لثبوت الموت بالمرض وكان الجرح قبل السراية علة يشبه الاسباب
لتوقف حكمه على الوصف فقبلها اي قبل السراية بعد الجرح يجوز اداء الكفارة مالا كالاعتاق
والاطعام وبدنا كالصوم لانه اداء بعد وجود السبب كما جاز اداء الزكوة قبل الحول وكذا علة العلة
من هذا القسم اي من قسم العلة التي تشبه السبب من حيث انه تخلل بينها وبين الحكم واسطة
وهي العلة الثانية كالرمي فانه علة للقتل لكن بواسطة ان الرمي علة لتحرك السهم ومضيه في الهواء
ووصوله الى المرمى ونفوذه فيه وهي علة للجرح الذي هو علة لخروج الدم الذي هو علة للموت فهذه الوسائط
من موجبات الرمي فكان الرمي علة العلة وملك القريب علة للعتق فشراء القريب علة العلة
لتوسط الملك بينه وبين الحكم فكان الشراء كالطريق الموصل الى العتق فيكون علة يشبه السبب باعتبار
ان الواسطة من موجبات الشراء فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حادثة به كانت الاولى
هي العلة ومن حيث انها لا يعمل الا بالواسطة كانت شبيهة بالسبب والدليل على ان الشراء
ههنا علة العتق انه لو اشترى القريب ناويا عن الكفارة جاز لقران النية بعلة العتق بخلاف
ما لو اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة حيث لا يجزيه عنها لان الشراء في هذه الصورة شرط
محض وليس بعلة اذ العتق عند وجود الشرط مضاف الى التعليق السابق وهو قوله ان دخلت
الدار فانت حر فلم يقترن نية الكفارة بما هو علة العتق قوله والتزكية من هذا القسم اي
من قبيل علة تشبه السبب لانه بمعنى علة العلة عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ضمن ابو حنيفة رضي الله عنه

شهود التزكية عند الرجوع بعد الرجم اذ الموجب للحكم بالرجم شهادة شهود الزنا المزكى
الشهادة لا يكون موجبة بدون التزكية فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية كما
اضيف الى الشهادة ايضا فاي الفريقين رجع كان ضامنا للدية وقالا المزكون لا يضمنون
شيئا لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كشهود الاحصان قلنا التزكية اعمال للشهادة
اذ القاضي لا يعمل بالشهادة بدون التزكية فصارت بمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان
لانه شرط محض فان قيل الشهادة ليست بعلة للقتل لانها لم يوضع له ولهذا لا يجب
القصاص على الشهود بالرجوع بعد استيفائه وكذا التزكية ليست موضوعة للعلية
الشهادة فلا يكونان بمنزلة العلية بل بمنزلة السبب المحض لتخلل فعل المختار بينهما
وبين الحكم وهو القتل لمباشرة الولي الحاصلة بحكم الحاكم فكيف يجعل التزكية من قبيل العلة
التي تشبه السبب قلنا ان حكم الحاكم بعد الشهادة جبري فلا يمكن اضافة الحكم اليه ومباشرة
الولي حاصلة بحكمه فلا يمكن اضافة الحكم اليها ايضا فيضاف الى الشهادة فيكون بمنزلة الحقيقة
شرعا والتزكية معملة للشهادة فيكون كعلتها فاستقام جعلها من هذا القبيل قال وعلة حكما
ومعنى اي قوله وعلة اسما وحكما لا معنى اقول وعلة حكما ومعنى لا اسما هذا اشارة الى القسم الخامس
من اقسام العلة اي جعلنا القسم الرابع هو العلة التي تشبه السبب كما يشير اليه كلام المصنف رحمه الله
والا يكون هذا رابع الاقسام وذلك مثل اخر الوصفين وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين فانه علة
معنى لانه مؤثر وحكما لان الحكم يوجد عنده والوصف الاول وان كان مشاركا له في التاثير لكن الحكم
لم يوجد عنده فترجح الثاني علة لوجود الحكم عنده فيضاف اليه كما في المن الاخير في السفينة والقدح
الاخير في السكر وانما اشترط كون كل واحد منهما مؤثرا اذ لو كان المؤثر احدهما فقط لكان هو العلة
ولا مدخل للوصف الاخر فلا يكون علة ذات وصفين فلا بد ان يكون التاثير مضافا اليهما بان يكون
المجموع علة تامة والوصف الآخر لا يسمى علة اسما لان العلية تتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما
وذلك مثل القرابة والملك فانهما وصفان جعلا علة للعتق بوصف الاجتماع اذ الملك بدون
القرابة والقرابة بدون الملك ليس بعلة له واليه الاشارة في قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق
عليه حيث اعتبر الملك مع القرابة وكل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلكون
العتق صلة والقرابة مؤثرة في ايجابها اذ الرق موجب لقطعها لاستلزامه الذل والاهانة
فوجب صيانة هذه القرابة عنه ولهذا صانها الشرع عن ادنى القطيعتين وهو النكاح احترازا عن القطع

فمن اعلاهما اولى وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على المولى والنفقة
وجوبها بطريق الصلة واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع علة ولهذا
لا ان تكون القرابة علة والملك شرطا كما هو مذهب الشافعي رحمه الله واذا ثبت ان الحكم يضاف الى آخر
الوصفين وجودا فلا يخلو اما ان يكون آخرهما وجودا الملك او القرابة فان كان آخرهما الملك بان كانت
القرابة سابقة عليه والملك متاخرا عنها يضاف العتق الى الملك دون القرابة فانه هو الجزء
الآخر للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فلو اشترى قريبه
بنية الكفارة صح عنها اذ نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق النية عند الشراء اذ العتق يضاف
اليه حتى صح صار المشتري معتقا ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الرجلين
اشتريا قريب احدهما عتق على قريبه ويضمن لشريكه نصف قيمته ان كان موسرا لانه ابطل نصيب صاحبه
بالاعتاق لان شراء القريب اعتاق فصار كما لو اعتق احدهما نصيبه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
لا يضمن لان الاجنبي شارك القريب فيما هو علة العتق وهو الشراء فيكون راضيا بفساد نصيبه
فلا يضمنه كما لو اذن له باعتاق نصيبه صريحا فهذا اذا اشترياه معا فاما لو اشترى الاجنبي
النصف ثم القريب النصف الآخر يضمن بالاتفاق لانه لم يشاركه في الشراء فلا يكون راضيا بفساد
نصيبه ولا يختلف الجواب بين العلم وعدمه في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه لان الحكم
يدار على السبب ولا يعتبر الجهل كما لو قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولم يعلم
الآمر بملكه فاكله المامور فليس للآمر ان يضمنه شيئا وان لم يعلم انه مملوكه وفي رواية الحسن
عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه فصل بين ما اذا كان الشريك عالما بالقرابة وبين ما اذا لم يكن عالما بها
في الضمان وعدمه لان رضاه انما يتحقق بالعلم ولا يتحقق دونه وان كان لو تاخرت القرابة
عن الملك اضيف العتق الى القرابة دون الملك لكونها آخرهما وجودا كما لو ورث اثنان عبدا مجهول
النسب او اشتريا ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق ويضمن لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة هي آخر
الوصفين وجودا وقد حصلت بصنعه وهو دعوته فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا
ولم يشاركه صاحبه فيه فيضمن نصيبه بخلاف ما اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى
الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانهما جميعا يضمنان النصف اذ الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل
بالقضاء وهو يقع بهما معا فلا اعتبار بالتقدم في الاداء قوله وللاداء اي للوصف الاول
من وصفي علة ذات وصفين شبه العلة لوجود احد ركني العلة وهو مؤثر في الحكم ايضا فيمكن

ان يجعل من قبيل العلة التي هي في معنى وان لم يكن علة اسما وحكما فيكون قسما آخر فيجعل خامس الاقسام
ان لم يجعل العلة التي هي في معنى السبب قسما آخر وحاصله ان كل حكم يتعلق بوصفين مؤثرين
لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل واحد منهما شبه العلة حتى قلنا ان الجنس بانفراده او القدر
بانفراده يحرم ربوا النسيئة لانها شبهة الفضل فتثبت بشبه العلة اذ الشبهة في باب الربوا
مانعة كالحقيقة حتى فسد البيع مجازفة في متحد الجنس لاحتمال الربوا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله
وقد عرف في موضعه قال وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر الى قوله واما الشرط فانواع
وعلة اسما وحكما لا معنى هذا اشارة الى القسم السادس من اقسام العلة وذكر مثل السفر والمرض
فانهما علتان للرخصة اسما لان الرخص تضاف اليهما شرعا يقال رخصة السفر والمرض والافطار
وحكما لان الرخصة تثبت متصلا بهما لا معنى لانهما ليسا مؤثرين في ايجاب الرخصة لذاتيهما بل
لقيامهما مقام المشقة المؤثرة في الحقيقة وكذا النوم علة للحدث اسما لاضافته اليه وحكما
لاتصاله به لا معنى لانه ليس بمؤثر لذاته بل لقيامه مقام استرخاء المفاصل المؤثر في خروج النجس
غير ان المرض والنوم متنوع فما هو سبب للمشقة والحدث اقيم مقامهما اي مقام المشقة والحدث
وما لم يكن سببا لهما لم يقم مقامهما وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال لم لما
اقيم المرض والنوم مقام المشقة والحدث باعتبار كونهما مظنة كان ينبغي ان يدار الحكم على نفس
المرض والنوم كما ادير الحكم على نفس السفر فلم فرقتم بين النوم مضطجعا وقائما والمرض المضعف
وغيره وتقرير الجواب ان النوم متنوع نوع مظنة لخروج النجس وهو النوم مضطجعا او متكئا
لانه سبب لاسترخاء المفاصل كزوال مسكة اليقظة فلا يعرى عن خروج شيء عادة والثابت عادة
كالمتيقن ونوع هو ليس بمظنة له كالنوم قائما او قاعدا لان بعض الاستمساك باق فلم يتم الاسترخاء
فلا يخرج عنه عادة فلا يترك المتيقن بالمشكوك وكذا المرض متنوع نوع يضره الصوم كالامراض
البلغمية ونوع يضره كالامراض الصفراوية فما هو سبب الضرر يكون مرخصا وما لا فلا بخلاف السفر
فانه غير متنوع لان نفس السفر لا يعرى عن المشقة اذ السفر قطعة من النار وكذا استحداث ملك
الرقبة المؤكد باليد علة لوجوب الاستبراء اسما لانه اضيف اليه وحكما لانه يثبت متصلا
به لا معنى لانه غير مؤثر فيه بذاته بل لقيامه مقام شغل الرحم بمائه وحاصله ان المؤثر
في وجوب الاستبراء حقيقة التعرف عن براءة الرحم عن الشغل صيانة للمياه المحترمة عن الاختلاط
والانساب عن الاشتباه وذلك عند حقيقة الشغل او توهمه ولكن ذلك امر مبطن فيدار الحكم

اقامة الشيء مقام غيره نوعان

على دليله وهو التمكن من الوطء وهو ثبت بالملك واليد فوق قوله وهي اي اقامة الشيء مقام غيره
في الاصل نوعان احدهما اي احد النوعين اقامة السبب الداعي مقام المدعو والثاني اقامة الدليل مقام
المدلول لثلاثة معان اما لدفع الحرج كالسفر والمرض اقيما مقام المشقة لدفع الحرج في الوقوف
على حقيقة المشقة وهما سببان داعيان لها فاقيما مقامها تيسيرا واما للاحتياط كما اقيم النوم
مقام الحدث لما ذكرنا والتقاء الختانين مقام الانزال لانه سبب ونفسه متغيب عن بصره وقد
يخفى لقلته فيقام مقامه احتياطا وكما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات هذان في اقامة
السبب الداعي مقام المدعو واما للعجز عن الوقوف على حقيقة المدلول كالاخبار عن المحبة
والعداوة اقيم مقام حقيقة المحبة والعداوة في قوله لامراته ان كنت تحبيني او تبغضيني
فانت كذا لان حقيقة المحبة والبغض لا يمكن الوقوف عليها لكونهما من الامور الباطنة فلا يمكن
العلم الا بالاخبار من جهتها فاقيم اخبارها الذي هو دليل مقامها اذ اللسان ترجمان القلب ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فيقبل قولها كما في حق العدة والحيض ولكن انما يقبل
قولها في حق نفسها حتى لو علق طلاقها وطلاق ضرتها بمحبتها او عداوتها او لشيء لا يعرف الا من جهتها
فاخبرت بذلك يطلق هي دون ضرتها لانها شاهدة في حق ضرتها وهي متهمة فلا يقبل قولها في حقها
وكذا اقامة الطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق من قبيل اقامة الدليل مقام المدلول للعجز وذلك لان
الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص ولكن الحاجة امر باطني لا يمكن الوقوف عليه فاقيم
دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة فيها وهو الطهر مقام الحاجة والفرق بين
السبب الداعي الذي اقيم مقام المسبب والدليل الذي اقيم مقام المدلول ان السبب متقدم على المسبب وجودا
ويتوقف وجود المسبب عليه واما الدليل فلا يلزم كونه متقدما على المدلول وجودا ولا يتوقف
وجود المدلول عليه بل قد يكون وجود المدلول سابقا على وجود الدليل الا يرى ان العالم دليل على
وجود الصانع ولا شك ان وجود الصانع متقدم عليه وغير متوقف على وجوده لان الصانع قديم
والعالم حادث واعتبر ذلك ايضا في السفر والمرض فان المشقة حاصلة بهما موقوفة عليهما فيكون
وجودهما متقدما عليها فكان من قبيل اقامة السبب الداعي مقام مسببه بخلاف الخبر عن المحبة
والبغض فانه متاخر عن وجودهما اذ الخبر يقتضي سابقة المخبر عنه ولا يتوقف وجود المحبة على الخبر
فكان من قبيل اقامة الدليل مقام مدلوله واعتبر هذا المعنى في جميع الاقسام والفرق بين دفع
الحرج والعجز ان في العجز لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال وفي الحرج داع

لقلته

بجنونها

امر وهو متوقف

الى اقامة الخبر عنها مقامها واما في دفع الحرج وهو المشقة في السفر والانزال في التقاء
الختانين فالوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما قال واما الشرط
فهو خمسة الى قوله وانما يعرف الشرط اقول لما فرغ من بيان العلة واقسامها شرع في بيان الشرط
واقسامه فقال اما الشرط اي ما يطلق عليه اسم الشرط فهو خمسة بالاستقراء شرط محض وشرط في
معنى العلة وشرط في حكم السبب وشرط اسما لا حكما وشرط علامة اما الشرط المحض فهو ما يمتنع به
وجود العلة شرعا بعد وجودها صورة فان التعليق عندنا يمنع العلة عن الانعقاد قبل وجود
الشرط فان قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق وهو موجود صورة فاذا قارنه الشرط وهو دخول الدار
مثلا امتنع وجودها شرعا فاذا وجد الشرط وجدت العلة واعتبرت شرعا اذ المعلق عند وجود الشرط
كالمنجز ويصير الوجود اي وجود الحكم مضافا اليه اي الى الشرط دون الوجوب واحترز به عن العلة
فان وجوب الحكم مضاف اليها فان وقوع الطلاق بعد وجود الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
لا بدخول الدار اذ لا تاثير له في الوجوب اذ لولا قوله انت طالق لما وقع الطلاق به ولكن الطلاق وجد به
وهذا المعنى وهو امتناع العلة بالشرط والوجود عنده لازم لشرط كل شيء لان الشيء وحقيقته لا ينفك
عنه حتى ان اركان العبادات والمعاملات ينعدم بعدم شروطها لان الشرط يدار عدما فينعدم المشروط
بعدمه وان وجد اركانه فينعدم الصلوة مع وجود اركانها لعدم شروطها من النية والطهارة واستقبال
وغيرها وينعدم النكاح مع وجود ركنه من الايجاب والقبول بعدم شرطه وهو الشهود فالاول نظير
العبادات والثاني نظير المعاملات وكذا النص النازل لا حكم له فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بالشرايع
وذلك لان نفس وجوب العبادات يتعلق باسبابها ووجوب ادائها بالخطاب ليتمكن من الاداء
فاذا لم يعلم لا يلزمه شيء من الشرايع مع وجود الاسباب والخطاب لفقد الشرط وهو العلم بالخطاب
وكانت الاسباب والخطابات معدومة لعدم الشرط وجعل كان النص غير نازل في حقه قبل علمه حتى
لو لم يعلم بوجوب العبادات الا بعد مضي زمان لا يلزمه قضاء شيء منها بخلاف ما لو اسلم في دار
الاسلام حيث يلزمه الشرايع والقضاء بالفوات وان لم يعلم بالخطاب الا بعد زمان لان شيوع
العلم في دار الاسلام اقيم مقام العلم به لا بعد العلم فلا يعذر بالجهل فاما في دار الحرب فلا دليل
فلم يوجد في حقه حقيقة العلم ولا ما يقوم مقامها قال وانما يعرف الشرط بصيغته الى قوله
وشرط في حكم العلة اقول الشرط اما حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي كدخول
الدار ونحو وانما يعرف ذلك بصيغة الشرط كدخول حرف من الشروط عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق او بدلالة الشرط

بقوله انت طالق

ولكن هو توقف وجوب الاسباب معتبر في الوجوب وصول الخطاب في وجوب الاداء علم المكلف بالخطاب

كالوصف في غير المعين نحو المراة التي اتزوجها طالق وقد لا ينفك صيغة الشرط عن معناه يعني كلما تحقق
صيغة الشرط يتحقق معناه اذ الحقيقة لا ينفك عن مسماه وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهما الله وتابعهما المصنف رحمه الله وقال القاضي الامام ابو زيد وغيره من المشايخ رضوان الله عليهم
ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط اذا خرج مخرج غالب العادة والعرف لا مخرج الشرط
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان
انما يكاتب عبده اذا علم فيه خيرا الا ان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة ولهذا
يجوز الكتابة بدون ان يعلم فيه خيرا فلو كان شرطا لما جاز بدونه وكذا الشرط في آية الطول وهي قوله
تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المومنات فان هذا الشرط مذكور على سبيل غالب العادة فان غالب العادة ان الانسان لا يتزوج
الاماء الا عند عدم الاستطاعة على تزوج الحرائر وليس بمذكور على سبيل الشرط حقيقة ولهذا
جاز تزوج الامة عند ما مع القدرة على نكاح الحرة فلو كان شرطا حقيقة لما جاز لم ذكر وكذا الشرط
في قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الآية مذكور على سبيل غالب
العادة فان عامة اسفار المومنين في ذلك الزمان لم يكن تخلو عن خوف العدو لا انه شرط حقيقة
بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع فلو كان شرطا حقيقة لما جاز بدون الخوف فقد تحقق في هذه
المواضع صيغة الشرط ولم يتحقق معناه فتقرير الجواب عن الاستدلال بهذه الايات من
جانب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما ان يقال ان جواز الكتابة غير معلقة بالشرط
بل استحبابها معلقة به اذ الامر وهو قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا للاستحباب دون
الوجوب بدليل سياق الآية وهو ما بعدها وهو قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه
للندب دون الوجوب اذ ايتاء الزكوة للمكاتبين ليس بحتم فكذا الاول اذ الاصل في الكلام
الانتظام والاتساق والحقيقة قد يترك بدلالة السياق وهذا لان عقد الكتابة امر مباح
غير متعلق بشرط لانه تصرف في ملكه فيجوز مطلقا وان لم يعلم في العبد خيرا ولكن لا يستحب
ذلك الا بعد العلم بالخيرية بان يعلم المولى انه اذا اعتقه لا يضر بالمسلمين فيتعلق استحباب
الكتابة على الشرط المذكور في النص فلا يوجد الاستحباب الا بوجود الشرط وهو العلم بالخيرية وينعدم
بعدمه فلم ينفك صيغة الشرط عن معناها وفي هذا الاستدلال بحث اذ القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم فلا يلزم من كون الامر بالايتاء لغير الوجوب كون الامر بالكتابة

اذا علم فيهم خيرا ايضا لغير الوجوب وقد جاء في الحديث بعض الاوامر للوجوب وبعضها
لغيره نحو قوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته
فان البناء ليس بواجب بل الاستيناف افضل مع كون الوضوء واجبا وكذا الانصراف
وكذا الاستحباب تزوج الامة متعلق بعدم قدرة نكاح الحرة في آية الطول لا
جوازه فلا يستحب بدون الشرط المذكور فكان الشرط على حقيقته غير منفك عن معناه وكذا
اشار المصنف رحمه الله بقوله والانتداب اي الاستحباب متعلق بالشرط المذكور في الآيتين
اي آية كاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وآية الطول وكذا الشرط في قوله فليس عليكم جناح ان
تقصروا من الصلوة ان خفتم شرط على الحقيقة لانه مذكور على وفاق العادة فان المراد من
القصر المذكور في الآية قصر الاحوال لا قصر الذات وقصر الاحوال ان يقتصر عن بعض اوصاف
الصلوة كالاداء راكبا على الدابة بالايماء والاقتصار في القراءة والتسبيح وتخفيف الركوع
والسجود بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى وان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اقدامكم
وراكبين بالايماء فاذا امنتم اي اذا زال الخوف فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامن تعلق
بالخوف في هذه الآية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد في الآية الاخرى اذ القران كلام
واحد يفسر بعضه بعضا وقال تعالى فاذا اطمانتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة
اي اطلبوا الاركان على حسب ما يليق بحال الحضر وقصر الاحوال متعلق بحقيقة الخوف لا بنفس
السفر فكان الشرط على حقيقته فلم ينفك صيغة الشرط عن معناها فلم يستقم استدلال
المخالفين بهذه الايات وهذا اولى مما ذكره القاضي ابو زيد لانه على ذلك التقدير يلزم الخلو كلام
الله عن الفايدة والغاء حقيقة الشرط عن معناه الحقيقي والمجازي وكلام الله منزه عن الالغاء
والقاضي ابو زيد انه يقول قد وجد في كلام الله تعالى شروط خرجت عن مخرج الغالب باتفاق بيننا
وبينكم كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وان خفتم الا يقيما حدود الله وغير ذلك
مما هو خارج مخرج العادة دون الشرط وليس هناك الغاء فكذا هنا قوله وكذا لا ينفك
لا ينفك عن مدلولها اذ الدلالة كالعبارة في حق اثبات الحكم فيعتبر دلالة الشرط بصريح
الشرط في عدم جواز انفكاك مدلولها عنها وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها فهي
طالق او قال لنسائه المراة التي دخلت الدار من نسائي طالق هذا الكلام بمعنى التعليق
بصريح الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة فان التزوج والدخول دخل على امراة غير

ليس في

والية

وكذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها اي كما لا ينفك حقيقة الشرط عن معناه وكذا دلالة الشرط ص

معينه وكانت كالنكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به يصلح دلالة على الشرط فصار كانه
قال ان تزوجت امراة بامراة فهي طالق او قال ان دخلت وكصة منكن الدار فهي طالق
بخلاف ما لو وقع الوصف في المعينة بان اشار الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه
المراة التي يدخل الدار فهي طالق حيث لم يصلح دلالة على الشرط فلا يتوقف وجود العلة وهو
التطليق على وجود التزوج او الدخول فيلغو في الاجنبية لعدم المحل او اضافته الى الملك ويقع
في الحال في المنكوحة لعدم الشرط فيتنجز وذكر لان المسمى اذا كان معرفا بالصفة لا تتعلق
الموصوف بتلك الصفة بل يلغو ذكر الصفة لان الصفة انما يذكر للتعريف والاشارة ابلغ
فيه لان المشار اليه لا يحتمل المشاركة والصفة يحتملها فلا يحتاج الى التعريف بالصفة اذ
~~المعرف بالاقوى لا يحتاج الى التعريف بالاضعف بخلاف النكرة بخلاف النكرة فانه يتعرف بتلك~~
الصفة اذ المعرف بالاقوى لا يحتاج الى التعريف ~~بالاضعف بخلاف النكرة~~ فانه يتعرف بتلك
الصفة اذا معرف لها غيرها وهذا معنى قولهم الصفة في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر فاذا
اعتبرت الصفة في النكرة يتوقف على وجودها فكانت بمنزلة الشرط اذ الشرط ما يكون على
خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء على وجوده وقد وجد هذا في المنكر دون المعين وغير
المعين يتوقف وجود العلة على وجود الشرط حتى لو قال ان تزوجت امراة او هذه المراة ان
تزوجت فهي كذا يتعلق الطلاق على وجود التزوج فيهما لوجود حقيقة الشرط فلا يحتاج الى
دلالة الشرط وهو وقوع الوصف في النكرة اذ الصريح اقوى منها وصيغة الشرط لا تنفك عن
معناها في اي موضع وجدت الصيغة يتحقق معناها سواء كان في المعين او المنكر
قال وشرط في حكم العلة الى قوله وشرط في حكم السبب اقول وشرط في معنى العلة هذا اشارة
الى القسم الثاني من اقسام الشرط وهو الشرط الذي في حكم العلة وهو كل شرط لم يعارضه علة
يصلح ان يضاف الحكم اليها فحينئذ لا يمكن الاضافة الى العلة فيضاف الى الشرط خلفا عن العلة
وان لم يكن له تاثير في الحقيقة كحفر البير هو شرط للتلف حقيقة والثقل علة السقوط فيه والمشي
سبب محض لانه مفض الى السقوط وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان
يحصل السقوط بدون المشي فعلم انه سبب قد تخلل بينه وبين الحكم العلة ايضا لكن الارض
كانت مسكة مانعة من السقوط الذي هو علة الثقل فيكون الحفر ازالة لذلك المانع فصار
شرطا للسقوط فوجد ههنا العلة والسبب والشرط لكن العلة وهو الثقل ليست بصالحة لاضافة

بيان رفع

فاخرفنا ولوان الشرط معان الوصف في المعين ...

لمعنى العلة

الحكم وهو الضمان او التلف اليها لانه امر طبيعي حاصل بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد فلا تعدي
فيه فلا يصلح للاضافة وان العدوان اليه والسبب وهو المشي على الارض امر مباح فلا يصلح
ايضا لاضافة الضمان اليه لان ضمان الجناية لا يتصور بدونها فتعين اضافة الضمان الى الشرط
وهو الحفر الموصوف بالتعدي فان الحفر انما يوجب الضمان اذا وجد في غير الملك والاصل في اضافة
الاحكام العلل لانها موثرات في الاثبات فكان ينبغي ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا اذ لا
تاثير له في الاثبات كما لا يضاف اليه في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها
بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط والشرط شبه بها من حيث انه يتعلق به الوجود
كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها في ضمان النفس
والاموال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدي كما ذكرنا في الحفر في الطريق ولكن
لا يصير به كمباشر القتل فلا يلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث لانهما جزاء المباشرة
ولم يوجد وعلى هذا شق الزق شرط للتلف لان علة التلف انما السيلان لكن الزق مانعا
لحل العلة فحصل بالشق مباشر شرط التلف فانه ازال المانع عن السيلان لكن لا يمكن اضافة
الحكم الى السيلان لانه امر طبيعي للمايع فلا يصلح اضافة الضمان اليه فيجب اضافة الضمان الى الشرط
لانه تعدى بالشق فيقام مقام العلة في الضمان خلفا عنها عند تعذر الاضافة اليها وكذا
قطع حبل القنديل شرط لتلفه لان علة الوقوع الثقل وهو امر طبيعي فلا يصلح اضافة الضمان اليه
والحبل كان مانعا عن الوقوع فهو بالقطع ازال المانع فيكون مباشر الشرط التلف متعديا فيضاف
الضمان اليه وكذا من غصب حنطة فزرعها في ارض غيره فحصلت الغلة فهي للغاصب دون صاحب
الحنطة والارض لان الغاصب مباشر للشرط فان القاء البذر في الارض صالح شرط حصول العلة وعلة حصول
طبع الارض والهواء وبقية العناصر لكن العناصر مسخرة بجعل الله تعالى تلك الطبايع فلم يصلح للعلية
واضافة الحكم اليها والالقاء فعل فاعل مختار وهو الغاصب الذي هو شرط فلم يعارض العلة الشرط
فاضيف الحكم الى الشرط خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها فيكون الغلة للغاصب دون
صاحب الارض والبذر ولكن يغرم الغاصب لصاحب البذر مثله ويباح له الانتفاع قبل اداء
ضمان البذر لوجود استهلاك البذر من كل وجه فيملكه به وهذا اذا كان الالقاء بفعل مختار اما اذا
القاه الريح ليس بمختار بل هو مسخر على ذلك فجعل المحل الذي في حكم الشرط وهو الارض اذ
المحل شروط خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها فيكون الخارج لصاحب الارض لانه نماء
ملكه كالشجر النابت فيه بغير صنع احد فوهبه فاما اذا كانت العلة صالحة للحكم

كان ثم

بالعلم

لم يكن الشرط في حكم العلة يعني الاصل في اضافة الحكم ان يكون الى العلة خلفا عنها للضرورة
فاذا كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند
امكان العمل بالاصل فلا يكون الشرط حينئذ في معنى العلة لعدم كونه خلفا عنها ولهذا
اي لان العلة اذا كانت صالحة لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط قلنا شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا فالضمان على شهود اليمين خاصة وصورته ما اذا شهد عدلان على ان المولى
علق عتق عبده او طلاق زوجته قبل الدخول بدخول الدار فهما شاهدا اليمين وشهد
اخران بان العبد او المراة قد دخلا الدار فهما شاهدا الشرط فحكم القاضي بالعتق او الطلاق
ثم رجع الفريقان بعد الحكم جميعا فضمان ما اداه الزوج الى المراة وهو نصف المهر وضمان العبد
على شهود اليمين وهم شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فان علة العتق والطلاق قول
المولى والزوج انت حر وانت طالق وهم اثبتوا ذلك وهم صالحون لاضافة الضمان اليهم فيجب الضمان
عليهم لتعديهم بالشهادة دون شهود الشرط وانما سمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن
المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط على اصلنا اما باعتبار ان المعلق بصدد ان يصير علة
تسمية للشيء باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت
للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم فصارت علة حقيقة فصح تسميتهم شهود العلة
هذا اذا رجع الفريقان جميعا او رجع شهود اليمين خاصة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة
هل يجب الضمان عليهم ام لا ففيه اختلاف المشايخ واختار شمس الائمة انه لا ضمان عليهم قياسا على شهود
الاحصان اذا رجعوا خاصة دون شهود الزنا حيث لا يجب الضمان على شهود الاحصان وكذا على شهود
الشرط والجامع ان الدخول ليس بسبب بذاته بل بواسطة وجود اليمين كالاحصان ليس بسبب للرجم بذاته
بل بوجود الزنا واختار فخر الاسلام انه يجب الضمان عليهم لان شهود الشرط انما لم يجب الضمان عليهم اذا رجع
الفريقان لصلاحية العلة لاضافة الحكم اليها فاما ههنا فليست بصالحة لذلك لعدم التعدي
منهم فانهم لم يرجعوا عن الشهادة فيضاف الضمان الى شهود الشرط لوجود التعدي منهم بالشهادة الكاذبة فاقامة
للشرط مقام العلة عند تعذر الاضافة الى العلة وهذا بخلاف شهود الاحصان فانه صاحب
علامة محضة ليس فيها معنى العلة بوجه فلا يخلف عن العلة عند عدم صلاحيتها للحكم فاما
الشرط فصالحة للخلفية كما مر وكذا شهود السبب والعلة اذا اجتمعا سقط حكم
السبب يعني كما سقط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وكذا سقط اعتبار السبب
اذا اجتمع مع العلة وقد امكن اضافة الحكم الى العلة اذ الاصل في اضافة الحكم هو العلة لانها مؤثرة

والسبب والشرط ليسا بمؤثرين

بلا واسطة والسبب ليس بمؤثر ولهذا قلنا اذا اجتمع شهود العلة والسبب اضيف الحكم الى شهود
العلة وسقط اعتبار شهود السبب وذلك كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا كما اذا شهد شاهدان
ان الزوج خير امراته قبل الدخول بها فقال لها اختاري نفسك في المجلس الفلاني فهؤلاء شهود التخيير وشهد
اخران بان المراة قد اختارت نفسها في ذلك المجلس فهؤلاء شهود الاختيار فقضى القاضي بوقوع الطلاق
ثم رجع الفريقان عن الشهادة فضمان نصف المهر على شهود الاختيار خاصة لانهم شهود العلة اذ الطلاق
انما يثبت بالاختيار فهم اثبتوا علة لزوم المهر وهم صالحون لاضافة الضمان اليهم لتعديهم بالشهادة الكاذبة
ولا يجب الضمان على شهود التخيير لان التخيير سبب مفض الى الطلاق فكان الحكم مضافا الى مباشر العلة
دون السبب كما لم يضمن شهود الشرط اما اذا رجع شهود التخيير خاصة فحينئذ يجب الضمان عليهم لعدم صلاحية
العلة لاضافة الحكم لعدم التعدي من شهود الاختيار فانهم لم يرجعوا عن شهادتهم فيضاف الحكم الى السبب
لوجود التعدي من شهوده كما عرف في شهود الشرط فلا جرم ان الاصل في اضافة الحكم هو العلة اذا كانت صالحة
دون الشرط قلنا اذا اختلف ولي الميت في البئر مع الحافر ان الواقع اسقط نفسه في البئر قصدا
وقال ولي الواقع بل سقط فيه بغير اختياره كان القول قول الحافر استحسانا لان الحافر يتمسك
بما هو الاصل فانه يدعي كون العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وينكر كون الشرط في معنى العلة خلفا
عنها وقطع الاضافة عنه فهو متمسك بالاصل والقول في الدعاوى قول من يتمسك بالاصل وينكر خلافه
كالمتمسك بالبراءة الاصلية والمنكر لشغل الذمة بالدين وفي القياس ان يكون القول قول ولي الميت
لانه ايضا يتمسك باصل اخر وهو ان الغالب ان المسلم العاقل لا يقصد هلاك نفسه بالقائها
في تهلكة البئر فالظاهر انه واقع بغير قصده والقول في الدعاوى لمن يشهد له الظاهر وانما
جعلنا هذا قياسا والاول استحسانا مع ان المتمسك في الموضعين يتمسك بالظاهر والاصل
لان الاول خفي واثره قوي وهذا جلي واثره ضعيف بيان ذلك ان الترجيح عند الحذاق من اصحابنا
بالفقه اذ الاعتبار للمعاني دون الصور والحافر وان كان مدعيا للاسقاط صورة لكنه منكر
للضمان معنى فصار كالمودع اذا قال رددت الوديعة والولي يدعي الضمان معنى منكر للسقوط
صورة وهذا بخلاف ما اذا ادعى الجارح بان المجروح مات بسبب اخر غير الجرح والولي منكر
الموت بسبب اخر حيث يكون القول للولي دون الجارح لان الجارح صاحب علة والاصل ان
يضاف الحكم الى العلة فهو متمسك بالاصل فيضاف الموت الى السبب الظاهر وهو الجرح السابق
ولا يصدق في اضافته الى سبب اخر موهوم اذ الموهوم لا يعارض الموجود قطعا ولما نفذ القضاء

ظاهرا وباطنا بشهود الزور الى اخره الاصل عند ابي حنيفة رضي الله عنه ان كل شيء قضى به القاضي في الظاهر
بتحريم او باحلال فهو في الباطن كذلك وان كان بشهادة الزور لان القاضي بنى القضاء على دليل شرعي
وامر الحجة فوجب صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما امكن في ذلك باثبات المشهود به
سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان
وقالا ينفذ ظاهرا لا باطنا اذا كان بشهادة الزور لان حجة القضاء الحجة وهي باطلة في الحقيقة
لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في حق وجوب العمل ظاهرا دون
تنفيذ القضاء حقيقة في الباطن والخلاف فيما اذا كان الدعوى بسبب معين كالنكاح والطلاق
والبيع والشراء والاجارة والرد بالعيب والنسب وفي الهبة والصدقة عنه روايتان واما
اذا كان القضاء بشهادة الزور في الاملاك المرسلة فانه لا ينفذ باطنا بالاتفاق واذا ثبت هذا
فيقول رجل قيد عبده ثم حلف ان لم يكن قيد هذا العبد رطلين فهو حر ثم حلف ايضا ان حله
احد فهو حر فشهد شاهدان في قيده ليس برطلين بل هو اقل من ذلك فحكم القاضي بعتقه
لوجود شرط العتق اذ التعليق بالموجود تنجيز ثم حله عن القيد ووزنه فاذا هو رطلين
وظهر انهما شهدا بالزور فانهما يضمنان قيمته للمولى عند ابي حنيفة رضي الله عنه تفريعا على ان
القضاء بشهادة الزور ينفذ عنده ظاهرا وباطنا فثبت العتق بشهادتهما قبل الحل
لوجود شرطه ولا يثبت العتق بالحل واذا ثبت العتق بشهادتهما قبل الحل وقد ظهر انهما
شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد قوله وهذان الشاهدان وان اثبتا شرط
العتق جواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا لكن هذان الشاهدان
اثبتا شرط العتق وهو كون القيد اقل من رطلين زورا لا علة للعتق فكان ينبغي ان لا
يضمنا لان الحكم يضاف الى العلة وهو يمين المولى لا الى شهود الشرط فلا ضمان على شهود الشرط
كما مر في شهود اليمين والشرط تقرير الجواب انهما وان اثبتا شرط العتق لكن هذا
الشرط في معنى العلة من حيث ان يمين المولى الذي هو علة الحكم لا يصلح لاضافة الحكم لان المولى بيمينه
تصرف في خالص حقه وكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان لزوال صفة التعدي
عنه وكذا العلة القريبة للعتق قضاء القاضي وهو ايضا لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه
قضاء مبني على شهادة شاهدين فاذا لم يصلح العلة لاضافة الحكم اليها جعل الشرط خلفا عنها
في اضافة الحكم اليه كما عرف لثبوت صفة التعدي فيه بالشهادة الباطلة فيصلح سببا للضمان بخلاف رجوع

شهود اليمين والشرط حيث يجب الضمان على شهود اليمين ولم يجعل الشرط خلفا عن العلة
لان ايجاب كلمة العتق وهو قول المولى ان كان كذا فهو حر بالزور يصلح لضمان العدوان
لثبوت صفة التعدي في شهادتهما فالعلة صالحة لاضافة الضمان اليها فلا حاجة الى
اضافة الحكم الى الشرط فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة وكان ينبغي ان يذكر في هذه
المسئلة فيما سبق من المسائل من قبل ما سلم الشرط عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم
اليها وانما اخرها الى ههنا لبيان الفرق بينها وبين مسئلة شهود اليمين والشرط وعندهما
لا يضمنان لان القضاء بشهادة الزور لا ينفذ في الباطن وكان العتق حاصلا لحل القيد لا بوجود
الشرط الاول بشهادتهما زورا فلم يجب الضمان عليهما لحصول العتق بشهادتهما في الحقيقة بل بالحل
مع يمين المولى قال وشرط في حكم السبب الى قوله وشرط اسما لا حكما اقول وشرط في حكم السبب
هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الشرط وهو الشرط الذي في حكم السبب بان يعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه اي الى الشرط ان يكون فعل المختار مضافا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط
سابقا على ذلك الفعل احترز بقوله فعل مختار عما لو اعترض عليه فعل غير مختار كالفعل الطبيعي
كسيلان المائع في مسئلة الزق فانه حينئذ لا يكون من هذا القسم واحترز بقوله غير منسوب اليه عما لو نسب اليه
ذكر الفعل كالقائد والسائق ينسب اليهما فعل الدابة فانه حينئذ لا يكون من هذا القسم واحترز بقوله
ان يكون سابقا عليه عما لو كان متاخرا مثل تعليق الطلاق بدخول الدار مثلا فانه اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب الى الشرط ههنا متاخر عن العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن
معنى السببية اذ السبب ما يتقدم على العلة اما اذا كان سابقا على الفعل الاختياري
فيكون في معنى السبب وذكر كما اذا حل قيد عبد الغير حتى ابق لا يضمن الحال قيمة العبد لمولاه
لان حل قيد العبد ازالة المانع عن الاباق واذا القيد كان مانعا عن الاباق فكان الحل ازالة المانع
فكان شرطا في الحقيقة كالحفر وشق الزق لكن لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي
هو علة التلف فلم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده
لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي بخلاف ما لو
تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف على الشرط
فلذلك تمحض شرطا لا يكون فيه معنى السبب الحقيقي باعتبار كونه مفضيا الى الشيء لا بد من كونه
سابقا عليه والشرط الحقيقي مهما تاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان متقدما

لعدم

لكن وجود الشرط

اذ السبب

علي انعقادها علة كما في التعليقات ثم ههنا حل القيد وان شابه السبب لكنه سابه السبب
المحض الذي ليس فيه معنى العلة اذ السبب الذي هو في معنى العلة مضافة اليه كالقود والسوق
وههنا قد اعترض على الشرط الذي هو الحل فعل مختار غير مضاف اليه فان الاباق الذي هو علة التلف
حادث باختيار صحيح هو اختيار العبد الآبق فانقطع عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى
ما اعترض من العلة وهي الاباق دون ما سبق من الشرط الذي هو في حكم السبب وهو حل القيد فلا يجب
الضمان على الحال وكذا لو فتح باب القفص حتى طار الطير على فوره او فتح باب الاصطبل حتى ندت الدابة
لا يضمن وكذا لو فتح باب القفص الفاتح شيئا لان فتح الباب شرط لانه ازالة للمانع عن الطيران والند
لكنه في حكم السبب لتقدمه على علة التلف وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فان
طيران الطير وند الدابة بقوتها لا بفعل الفاتح فلم يصر التلف مضافا اليه فلا يضمن شيئا اي حسبه
وابي يوسف رضي الله عنهما وسياتي بيان خلاف محمد رحمه الله ثم اشار الى الفرق بين هذا وبين مسئلة
الحفر بقوله بخلاف السقوط في البئر حيث اضيف الحكم ثمه الى الشرط دون العلة لانه لا اختيار
للساقط في السقوط فلم يعترض عليه فعل مختار يقطع النسبة عن الشرط فاضيف اليه حتى لو اسقط
نفسه قصدا كان دمه هدرا لانه قد اعترض على الشرط فعل مختار فيضاف التلف اليه دون الشرط
وهو الحفر فلا يضمن الحافر شيئا لمن مشى على قنطرة واهية وضعت بغير حق فخسف به او مشى
على موضع رش الماء فيه على علم بان القنطرة واهية والموضع مرشوش بالماء فزلق به هدر دمه
لانه لما تعمد المرور مع علمه بذلك اضيف التلف الى اختياره لانه صاحب علة امكن الاضافة
اليه فلا يضاف الى الشرط بخلاف ما اذا لم يعلم بذلك حيث يضمن واضع القنطرة والراش لانه
لا يمكن اضافة الحكم الى صاحب العلة اذ لا اختيار له في ذلك لعدم العلم والمشي مباح فلا يصلح
للاضافة فاضيف التلف الى الشرط الذي فيه تعدي اذ الفرض انه واضع القنطرة بغير حق ورش
الماء في غير ملكه وقال محمد رحمه الله اذا فتح باب القفص او الاصطبل فطار الطير او ندت الدابة
يضمن الفاتح فيهما لان النفار طبيعي للطير والند طبيعي للدابة كالسيلان في الماء وفعل العجماء هدر
لقوله عليه السلام العجماء جبار فلا يصلح فعل الطير والدابة لاضافة الحكم اليه فيسلم الشرط عن معارضة
علة صالحة لاضافة الحكم اليها فاضيف التلف الى الشرط فيجب الضمان على الفاتح وقالا في
جوابه سلمنا ان فعل العجماء هدر لكن في حق ايجاب الحكم حتى لم يترتب على فعله ايجاب ضمان
على احد اذا لم يكن له قايد او سايق فاما في قطع نسبة الحكم من المرسل اليه اذا حدث

فعلها آخر على خلاف مقصود المرسل فلا نسلم ان فعله هدر بل هو معتبر في قطع تلك النسبة
حتى لا ينسب ذلك الفعل الحادث الى المرسل بل ينسب اليها الا ترى ان الانسان اذا ارسل كلبا
فمال عن سنن الارسال او ارسل دابة فجالت يمنة ويسرة فاتلفا شيئا لا يضمن المرسل
وانقطع حكم الارسال الا اذا لم يكن له طريق سواه وكذا لو وقفت ثم سارت لتخلل فعل المختار
بين الحكم وبين الارسال فانقطعت الاضافة الى المرسل فاما ما دامت على سيرها ولم تمل
فالمرسل ضامن لان سيرها مضاف اليه ما دامت تسير على سننها فعرف بهذا ان فعل العجماء
معتبر في قطع النسبة عن المرسل وليس بهدر بخلاف ما لو وقف الكلب بعد الارسال الى الصيد
ثم سار فاخذ الصيد لا ينقطع النسبة عن المرسل بتلك الوقفة ولهذا حل اكل ذلك الصيد لان ذلك
الوقوف يحقق مقصود المرسل لانه وقفه ليتمكن من الصيد فان وقفة الكلب قد يكون للكمين واما
وقفة الدابة فينافي مقصود المرسل وهو السير فينقطع به حكم الارسال وكذا من القى نارا في الطريق
فاحرقت شيئا بعدما هبت بها الريح وحركتها الى موضع آخر او القى من الهوام كالحية والعقرب
في الطريق فلدغت انسانا بعدما تحركت من ذلك المكان فانتقلت الى مكان آخر لم يضمن الملقي شيئا
لنسخ الريح وتحرك الهوام فعل الملقي فلم يبق منسوبا اليه ولو لم يحركه الريح ولم يتحرك الهوام
من ذلك الموضع يضمن الملقي لانه لم يوجد ما يقطع النسبة عنه فيضاف اليه وهو متعد فيلزمه
الضمان وقيل اذا كان اليوم يوم ريح يضمن لانه فعله مع علمه بعاقبته وقد افضى اليها
فجعل كمباشرته وقال بعض المشايخ ان الريح اذا هبت بشررها والنار في موضعها فاحرقت
شيئا يضمن الملقي لان عينها باق في مكانه وكانت الجناية باقية ولم ينقطع النسبة عنه
فيضمن وعلى هذا اي على ان السبب اذا تخلل بينه وبين الحكم فعل مختار يضاف الحكم اليه دون السبب
ولو اشلى رجل كلبا على انسان او صيد مملوك لغيره فمزق ثيابه او قتله لم يضمن المشلي لانه صاحب
سبب محض لانه قد اعترض على اشلائه فعل مختار غير حادث به فلا يضاف التلف اليه بل الى صاحب
العلة بخلاف ما لو اشلى كلبه على صيد غير مملوك لاحد فقتله حيث يضاف الحكم الى اشلائه ويحل
اكل ذلك الصيد وان اعترض بينه وبين الحكم فعل مختار لانه اي لان اشلاء الكلب على الصيد المباح
اخذ من المكاسب المباحة بالاصطياد فيبنى على دفع الحرج بقدر الامكان وليس في وسع الصياد
الا الاشلاء فلو لم يعتبر ذلك في حق النسبة اليه لم يمكنه الاصطياد بالكلب فينسد باب الاصطياد
وهو مفتوح بالنص وكان القياس متروكا بالنص والضرورة وكان من قبيل الاستحسان بالضرورة

او بالسفر وجب المصير اليه دون القياس في الاصطياد بخلاف الضمان لعدم النص والضرورة فيه فبقي العمل فيه بالقياس وهو اضافة الحكم الى الفعل المختار المتخلل فعله بين الحكم والسبب قال وشرط اسما لا حكما اي وقوله وشرط هو علامة اي قوله شرط اسما لا حكما هذا اشارة الى القسم الرابع من اقسام الشرط وهو كل حكم تعلق بشرطين فاولهما وجود الشرط اسما باعتبار افتقار الحكم اليه في الجملة وهو موضوع للشرطية لا حكما لعدم وجود الحكم عند وجوده اذ وجود الحكم مضاف الى اخرهما وجودا فيكون الشرط الثاني شرطا اسما وحكما والاول اسما لا حكما فلم يعتبر قيام الملك حينئذ اذا ثبت ان الشرط الاول ليس شرطا حكما لا يشترط قيام ملك النكاح حين وجود الشرط الاول في قول الرجل لامرأته ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثا فانه علق طلاقها بشرطين ثم ابانها بطلقة واحدة وانقضت عدتها وكلمت ابا عمرو فوجد الشرط الاول في غير الملك ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف وهو الشرط الثاني وقد وجد الملك عنده طلقت ثلاثا عندنا وقال زفر رحمه الله لا تطلق وحاصل الكلام وتحرير موضع الخلاف عن الوفاق ان المعلق بالشرطين اذا وجد الملك عند وجودهما يقع الكلام اتفاقا ولو وجدا في غير الملك لا يقع اتفاقا وانحلت اليمين اذا لم يكلما ولو وجد الاول في الملك والثاني في غيره لا يقع ايضا اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك فهو موضع الخلاف فعند علمائنا الثلثة تقع وعند زفر لا تقع هو يعتبر الشرط الاول بالثاني في حق اشتراط الملك عند وجوده وذلك لان حظ الشرطين من الحكم على السواء لتعلقه بهما فاذا شرط الملك في احدهما يشترط في الاخر ونحن نقول قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما يشترط لنزول الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك والجزاء لا ينزل عند وجود الشرط الاول والبقاء اليمين بعد الانعقاد او لنزول الجزاء او لصحة الشرط لا سبيل الى الاول لان اليمين باق بدون الملك لان محلها الذمة فيستغني بقاؤها حتى لو ابانها وانقضت عدتها بقيت اليمين لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها ولا سبيل الى الثاني لان الجزاء لا ينزل عند الشرط الاول ولا الى الثالث لان وجود الشرط صحيح بدون الملك حتى لو وجد الشرطان في غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط لما انحلت اليمين بوجودها في غير الملك وانما شرط الملك عند الشرط الثاني لان الجزاء ينزل عنده فلا بد من الملك فحصل بذلك الفرق بين الاول والثاني وبطل بذلك قياس زفر واعتبار الاول بالثاني قال وشرط هو علامة اي قوله واما العلامة اقول وشرط هو علامة هذا اشارة الى القسم الخامس من اقسام الشرط الذي بمنزلة العلامة كالاحصان في باب الزنا علامة للرجم لا شرط له حقيقة لان الشرط الحقيقي عبارة عما يكون معدوما على خطر الوجود مانعا انعقاد العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى ان يوجد الشرط فيكون وجوده متاخرا عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهذا المعنى ليس بموجود في الاحصان لان علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث بعده ولهذا لو زنى وهو غير محصن ثم صار محصنا لا يجب عليه الرجم بل الزنى موجب للعقوبة بنفسه ولم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان معدوم على خطر الوجود ثم يصير علة لوجوده فلا يكون الاحصان شرطا حقيقة بل الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنى انه حين وقع كان موجبا للرجم حقيقة ولكن لم يكن معلوما لنا وانما عرفناه بالاحصان فكان علامة محضة لا شرطا ولا يضاف اليه وجوبه لا وجوده ولم يجعل له حكم العلة بحال ولهذا اي لاجل ان الاحصان علامة لا شرط لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم بحال اي سواء رجع شهود الزنا ايضا او لم يرجعوا لانهم لم يثبتوا وجوبا ولا وجودا بل اظهروا ما كان موجودا فان كان الاحصان شرطا لوجب الضمان عليهم كما عرف في شهود الشرط واليمين اذا رجع شهود الشرط خاصة قيل ما ذكروا من ان الشرط امر متاخر عن صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير للشرط التعليقي كدخول الدار مثلا لا للشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل والبلوغ لتوجه الخطاب والتصرفات والوضوء للصلوة وغيرها من شرائطها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة بل في بعض الشروط يجب تقدمه كالعقل والوضوء وطهارة الثوب والبدن والمكان والاستقبال فيكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط اجيب عنه ان الشرط اما تعليقي او حقيقي والحقيقي قسمان احدهما متاخر عن العلة كقطع حبل القنديل والاخر متقدم كالوضوء لكن المتاخر اقوى من المتقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف المتقدم فالاحصان من قبيل ما هو متقدم على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة الجواب ليس بقوي اما اولا فلانه جعل الشرط المتقدم على العلة علامة وليس كذلك فان الشرط الذي في حكم السبب وهو القسم الثالث متقدم على العلة وهو ليس بعلامة بل هو قسيمها واما ثانيا فلانه لا عبرة للتقدم والتاخر في جعل الشرط بمعنى العلة فانه قد يجوز ان يكون للعلة متاخرا عن الشرط الذي بمعنى السبب ويكون في معنى العلة وهو فيما اذا لم يتخلل بينه وبين الحكم فعل مختار فظهر ان السوال اقوى من الجواب ولاجل ان الاحصان علامة لا شرط قلنا ايضا انه يثبت الاحصان بشهادة النساء مع الرجال وان لم يثبت

ملوف المعاملة

ولا حكما

لا

وهو الشرط

ما ان القطع شرط والشرط علة التلف والوطء مانع عن التلف

الزنا بهذه الشهادة خلافا لزفر رحمه الله والشافعي رحمه الله اما قول الشافعي فقد مر على اصله
وهو ان شهادة النساء لا تقبل في غير الاموال والاحصان منه واما زفر رحمه الله فقال
ان الاحصان شرط في معنى العلة لان الجناية تتغلظ به و يوجد الرجم عنده فيضاف وجوب الحكم
اليه فاشبه حقيقة العلة فلا يثبت بشهادة النساء كاصل الزنا احتيالا للدرء ويحققه
ان تكامل العقوبة كالموجب لاصلها وكان مثبت الاحصان كمثبت الزنا فكما لا يثبت اصل
العقوبة بشهادتهن فكذا تكميلها كالحصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنا عبده المسلم ان
مولاه الذمي اعتقه قبل الزنا فيكون محصنا وقت الزنا لا تقبل شهادتهما على الاحصان كما ذكرنا
ان العقوبة تتغلظ بالاحصان فلا يثبت بشهادة الكافرين كما لا يثبت اصل العقوبة
بشهادتهما فهذا مثله ولو كان الاحصان علامة لا شرطا لكان ينبغي ان يثبت بشهادة الكافر كما يثبت
بشهادة النساء عندكم ونحن نقول ان الاحصان عبارة عن خصال محمودة مانعة عن الزنا فلا يكون
في معنى العلة وهي الزنا لان الزنا مذموم وهذه الخصال محمودة فهما على طرفي نقيض فلا يناط
المذموم بالمحمود ولان سبب العقوبة لا بد ان يكون فيه معنى الجناية وهذه الخصال ليست بجنايات
بل بعضها فرض كالاسلام وبعضها واجب وسنة او مندوب كالنكاح الصحيح وبعضها ليست
بصنعه كالحرية والعقل فيستحيل ان يكون سببا للعقوبة بل معرف محض ليس بشرط معنى فلا
يضاف الحكم اليه بوجه فيثبت بشهادة النساء مع الرجال وانما لا تقبل شهادتهن في الاسباب
الموجبة للعقوبة التي تندرئ بالشبهات فاذا لم يكن الاحصان من ذلك في شيء قبلت شهادتهن
فصار كشهادتهن مع الرجال بالاحصان في غير حالة الزنا فانها تقبل بالاتفاق فكذا ههنا
ثم اشار الى الجواب عما قاس عليه زفر رحمه الله وهي مسألة شهادة ذميين بقوله ولا يلزم كلام
قبول شهادة ذميين على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه قبل الزنى والحال ان مولاه ذمي وانما
لا يلزم عليه ذلك لان شهادة الكافر على المسلم فيما ينكره المسلم او يتضرر به لا تقبل اذ لا شهادة
للكافر على المسلم اذ الشهادة ولاية ولا ولاية له عليه بالنص وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا وفي اثبات السبق اي في اثبات سبق الاعتاق على الزنى بشهادة الذميين
ذكر اي اضرار المسلم بشهادتهما اذ العقوبة تتغلظ بالاحصان الثابت بشهادتهما فلا يجوز
شهادتهما في حق السبق وان جازت في حق نفس الاعتاق فالحاصل ان شهادة الكافر للمسلم على كافر
آخر جائزة وشهادته على المسلم ليس بجائز وهذه الشهادة يتضمن شيئين الشهادة بنفس العتق
وذلك جائز لانه ينتفع به المسلم فيكون شهادة له على الذمي والشهادة بسبق تاريخ الاعتاق على الزنا

اي لا يلزم على ما ذكرنا من قبول شهادة النساء على الرجال بالاحصان عدم قبول شهادة ذميين صح

وهذه ليست بجائزة لان هذا تاريخ منكره المسلم وهو العبد اذ الكلام فيما اذا انكره بل اعتقني بعد الزنا
اذ لو اعترف ليثبت الزنا باقراره وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة الكافر بخلاف شهادة الكافر بخلاف النساء
مع الرجال حيث تقبل على المسلم فيما ينكره او يتضرر به فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا كعلة العقوبة
او وجودا كشرطها وفيما سوى ذلك تقبل شهادتهن مع الرجال وان تضرر به المسلم والاحصان من ذلك ولهذا
يثبت المال كالديون بشهادتهن وغير المال كالنكاح والطلاق مع ان المسلم متضرر به ولا يجوز شيء
من ذلك بشهادة الكافر فافترقا فلا يجوز قياس زفر رحمه الله على المسألة المذكورة لوجود الفارق المذكور
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان العلامة ليست بمعنى الشرط الذي فيه معنى العلة فيجوز ان يثبت
بما لا يثبت به العلة كالاحصان قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بناء على ذكر الاصل ان شهادة القابلة
تقبل بالولادة في النسب وكذا في الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى
يعني اذا ولدت المعتدة المبتوتة فانكر الزوج ولادتها او المتوفى عنها زوجها فانكرت الورثة الولادة
فشهدت القابلة بالولادة يثبت النسب بشهادتها اذا كانت مسلمة حرة عدلة وان لم يقر الزوج
بالحبل ولم يكن الحبل ظاهرا ولا الفراش قايما وكذا يقبل شهادة القابلة في حق الطلاق المعلق بالولادة
ضمنا للثبوت بنفس الولادة لانها لما ثبت الولادة بشهادتها باعتبار انها مما لا يطلع عليها الرجال
ثبت ما يترتب عليها من الاحكام تبعا وضمنا لا قصدا لان وقوع الطلاق من قبيل الالزام ولا يثبت
بقولها قصدا وانما قلنا بان شهادة القابلة مقبولة بالولادة في النسب والطلاق المعلق على
الولادة لان الولادة شرط بمنزلة العلامة ليست فيها معنى العلة لوجوب ان يظهر بها ما كان
موجودا في الرحم قبل الولادة لا ان الوجود والوجوب مضاف اليها فكانت علامة محضة فتقبل
شهادتها فيها كما قبلت في الاحصان واعلم ان قياسها الولادة على الاحصان ضعيف اذ الاحصان
لا يثبت بشهادة واحدة عندهما ايضا والولادة يثبت بشهادة القابلة وحدها عندهما فكيف
يقاس عليه فالاولى ان يقال من جهتهما ان الحاجة ههنا الى تعيين الولد وشهادة القابلة مقبولة
في تعيين الولد كما في حال قيام النكاح فاما النسب فانها تثبت بالفراش السابق اذ الغرض
انها معتدة فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق حال قيام الفراش وهل يثبت الولادة بشهادة
رجل واحد عندهما ام لا وفيه اختلاف المشايخ وقد نص الامام خواهر زاده في مبسوطه ان شهادة
الرجل الواحد لا تقبل في هذا الموضع وذكر في الخلاصة ان شهادته مقبولة على الولادة على الاصح بدلالة قوله
عليه السلام شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه جائزة والالف واللام اذا دخلا على الجمع حلا

للجنس فيتناول الواحد وحينئذ يثبت الحكم في الرجل الواحد بالدلالة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يقبل
شهادة القابلة في حق النسب والطلاق المعلق بالولادة الا بمؤيد وهو اذا ما وجد احد الثلاثة وهو اما قيام
الفراش او الحبل الظاهر او اعتراف الزوج فلان الولادة شرط للطلاق متعلق به الوجود كدخول الدار للطلاق
المعلق به وليست بعلامة محضة فاذا كانت شرطا للطلاق المعلق بها لا يثبت الا بحجة كاملة يثبت بمثلها
الشروط واما في حق النسب فلان الولادة شرط لثبوت النسب في حقنا وان كانت بمنزلة العلامة
في حق من يعرف الباطن كالشارع العليم الخبير مثل الخطاب لتناول حيا كالمعدوم في حق من لم يعلم به وهو الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا لعدم الشرط وهو العلم بالخطاب مع وجود اسباب الوجوب حتى لا يلزم عليه قضاء
ما مضى بعد العلم فاذا كان وجود النسب في حقنا مضافا الي الولادة باعتبار انها شرط لثبوته في حقنا
لا يثبت النسب الا بما هو حجة في النسب وهي شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا يكفي فيه شهادة امرأة ولان
اذا العدة قد انقضت باقرارها بوضع الحمل فصارت اجنبية والمقتضي ليست بحجة فمست الحاجة
الي النسب ابتداء فيشترط لاثباته كمال الحجة بخلاف ما لو كان احد الامور الثلاثة موجودة لان النسب ثابت
باحدها وهو قيام الفراش او ظهور الحبل او اعتراف الزوج بالولادة فانما تحتاج اليها لتعيين الولد
وشهادتها مقبولة في ذلك فيكون الولادة علامة محضة لا شرطا فتقبل شهادتها كما في الاحصان به ولان شهادة
المرأة الواحدة حجة ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة للضرورة فلا يتعدى عنها الي ما
لا ضرورة فيه وهو الطلاق والنسب كما في شهادة المرأة الواحدة على ثيابة امة بيعت على انها بكر
لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة وعلى هذا اي على هذا الخلاف استهلال الصبي المولود
قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز شهادة القابلة وحدها على استهلال المولود في حق الارث وان جازت في حق
الصلوة عليه وقالا تقبل شهادتها في حق الارث ايضا لان الاستهلال امر يكون عند الولادة وكان مما لا
يستطيع ان يطلع الرجال عليه وشهادتها مقبولة فيها فيقبل فيما يترتب عليها كالارث ولهذا يقبل في حق الصلوة
عليه ولابي حنيفة رضي الله عنه ان الارث من الحقوق الخطيرة الدنيوية فلا يثبت الا بحجة كاملة كغيره من الحقوق والاستهلال
مما يطلع عليه الرجال لانه صوت وسماعه ممكن للرجال بخلاف الصلوة فانها من امور الدين التي بناؤها على الاحتياط
قال واما العلامة فما جعل علما الى قوله فصل اقول هذا اشارة الي القسم الرابع من اقسام ما يتعلق به الاحكام
المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة والعلامة في اللغة المعرف قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم
يهتدون اي معرفات لوحدانية الله تعالى بمنزلة الميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الاصطلاح عبارة عما جعل
علما على الوجود اي على وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب احترز به عن العلة او وجود احترز به عن الشرط وذلك مثل
الاحصان في باب الزنا وقد مر تحقيقه في اقسام الشرط والاحصان وان كان علامة ولكن انما جعل مرافع

ثم الذي بمنزلة العلامة ايضا لان الحكم لما لم يثبت عند عدمه كان فيه شائبة الشرطية من هذا الوجه
فعد في القبيلين واما المحضة فليس فيها شائبة الشرطية بوجه مثل تكبيرات الصلوة فانها
علامات معرفات للانتقال من ركن الي ركن قال فصل الي قوله وعلى هذا قلنا اقول لما فرغ
من بيان ما هو حجة من الادلة الصحيحة شرع في بيان ما ليس بحجة من الادلة الفاسدة وهو على وجوه احدها
الاحتجاج بلا دليل واتفق العلماء على ان النافي للعلم بالحكم لا يطالب بالدليل في المناظرة مثل ان يقول لا اعلم
حكم الله في هذه المسئلة الوجوب او الحرمة او الاباحة فيقال له ما الدليل على ما ادعيت لكنهم اختلفوا
في ان النافي للحكم مثل ان يقول ليس على الصبي والمجنون زكوة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه
فهل عليه اقامة الدليل اذا طالبه الخصم في المناظرة على نفي ما ادعاه او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم
شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة او يكفيه الاحتجاج بلا دليل فقال بعض اهل الظاهر لا دليل على
معتقد النفي في حق نفسه ولا على مدعي النفي في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من
قوله الاحتجاج بلا دليل جعله بعضهم حجة للنافي على خصمه وتمسكوا الذكر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم فانه تعالى فانه تقدم علم نبيه الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء
المذكورة في هذه الاية وبان النفي عدم وهو ليس بشيء فلا يحتاج الي دليل لان اقامة الدليل لاثبات امر
لا لنفيه ولان المثبت يدعي امرا عارضا فيحتاج الى الدليل دون النافي لانه متمسك بالاصل وقيل يجب
اقامة الدليل على النافي في العقليات دون الشرعيات وقيل لا دليل حجة دافعة لا ملزمة والذي دلت
مسائل الشافعي رحمه الله انه حجة لابقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله وانكر
صاحب القواطع ان يكون هذا مذهب الشافعي رحمه الله وجه قول الشافعي رحمه الله على ما
نقله اصحابنا ان العدم او الثبوت اذا كان ثابتا بدليل يبقى الي ان يوجد المغير لان
دليل او الثبوت يوجد بقاؤه اي المغير به ما يزيله وكان قوله لا دليل على زوال ما كان من العدم
او الثبوت احتجاجا بذلك الدليل فيكون حجة على خصمه فاما اذا لم يستند العدم او
الثبوت الي دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة ولهذا ابطل الشافعي رحمه الله
الصلح على الانكار لان نفي المنكر يستند الي دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل فان الذمم
خلقت بريئة عن الحقوق عرية والشغل يعارض فالاصل بقاء البراءة الاصلية الي ان
يثبت ما يشغلها وكذا اليد دليل الملك فيكون حجة ظاهرة في ابقاء ملكه الى ان يثبت الخارج
ما يزيله فاذا كان كذلك فيكون اخذ المال مع انكار المدعى عليه رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا

ولان الاصل عند الشافعي رحمه الله مصلح للالزام فيتعدى الى ابطال دعوى المدعي وصار كانه اقام
بينة على فراغ ذمته فلا يجوز الصلح بعده وسياتي وجه قولنا في جواز الصلح مع الانكار
وعندنا وهو مذهب جمهور العلماء ان النافي يجب عليه اقامة الدليل كالمثبت ولا دليل ليس بحجة لاحد
الخصمين على الاخر لا في النفي ولا في الاثبات والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم
بمطالبة النافي باقامة البرهان والدليل على النفي وهذا تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة
ولان النفي حكم شرعي كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بادلتها ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا
لافضائه الى التناقض والجواز ان يكون الدليل موجودا في نفس الامر ولم يصل الى النافي ولا يصلح
حجة والذي يؤيد مذهبنا فصل الخصومات واليه اشار بقوله ولهذا اي لاجل ان لا دليل لم
يكن دليلا للنافي على خصمه قلنا ان انكار الخصم لا يكون حجة على المدعي بوجه حتى كان للمدعي
احضار خصمه الى مجلس ومنعه عن اشتغاله اذا طالب احضاره من القاضي مرة بعد اخرى وله تحليفه
وتكليفه بنفسه او بالعين المدعى بها بعد جحوده فلو كان لا دليل حجة للنافي على خصمه لم يبق
للمدعي عليه بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي الذي هو متمسك بلا دليل وانما جعل الشرع القول
قول المنكر لدلالة الظاهر من حيث ان المدعى به اما عين في يده او دين في ذمته واليد دليل
الملك ظاهرا وكذا الظاهر براءة ذمته والقول في الدعاوي لمن يتمسك بالظاهر ومع هذا لم
يصر انكاره حجة على خصمه وان حلف لا يصير المدعى مقضيا عليه حتى لو اقام المدعي البينة
بعد ذلك يجوز لكن المدعي لم يتعرض له ما لم يات بحجة لانه يدعي امرا عارضا فيحتاج الى الحجة الملزمة
ولان الاحتجاج بلا دليل احتجاج بالجهل لانه يقال للنافي ما ادعيته بنفسك عرفت انتفاءه
بيقين او انت شاك فيه فان اقر بالشك فهو معترف بالجهل وكفى به عارا فكيف يصلح حجة على الغير
وان قال انا تيقنت بالنفي فيقال بغير دليل او لا فان ادعى المعرفة بدليل فقد اقر بان الحكم
بدليل فلا بد من بيانه والا اعترف بالجهل بالدليل وقصوره عن درك الدليل مع احتمال وجوده
في نفس الامر فلا يكون حجة الا في حق الشارع حيث يصح له الاحتجاج بلا دليل لانه هو الشارع للاحكام
والواضع للدليل والمحيط بها وكانت شهادته بالعدم دليلا قاطعا على انه لم يوجد دليل في نفس
الامر لوجوب عصمته وتنزيهه عن الخطا بخلاف غيره فانه غير محيط بجميع الادلة فعدم الدليل
في حقه جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة كيف وقد نهى الله تعالى عن ذلك بقوله

وان

وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله بل كذبوا
بما لم يحيطوا بعلمه وبه خرج الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما ثم اشار
الى الجواب عما ذكره الشافعي رحمه الله بقوله ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه والا لكان
النسخ بدا ولان البقاء غير الثبوت فلا يثبت البقاء بالمثبت كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح
الفناء بعده ولو كان الايجاد موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعده لاستحالة الفناء مع المبقي
فيلزم منه الجمع بين الفناء والبقاء فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يقتضي بقاءه فلا يكون البقاء
بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير واذا كان كذلك
فالدليل المثبت لبراءة الذمة واليد المثبت للملك ظاهرا في مسئلة الصلح على الانكار
غير متعرض للبقاء اصلا وخبر كل واحد من المدعي والمدعى عليه محتمل للصدق فوقع التعارض
بين دعوى المدعي وانكار المدعى عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم
فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بالصلح فاذا لم يثبت براءة
ذمته في حق المدعي بالانكار جاز الصلح معه ولهذا لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبتت
براءة ذمته في حق المدعي بدليل لم يجز الصلح مع الاجنبي كما لو اقر بانه مبطل في دعواه ثم
صالح مع اجنبي واذا جوزنا الصلح مع الاجنبي ففي حق المدعي قطعا للخصومة وافتداء اليمين
اولى لا يقال قد ذكر محمد رحمه الله حاكيا عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد
به فقد تمسك بلا دليل لنفي الخمس لانا نقول لم نكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك
حيث قال حاكيا عن ابي حنيفة رضي الله عنه لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه كالسمك قلت
وما بال السمك لا خمس فيه قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وحاصله ان الخمس انما يجب
فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد الكفار ثم وقع في ايدي الغزاة بايجاف الخيل والركاب
فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد احد لان قهر الماء يمنع قهر غيره فاشار ابو حنيفة
الى قياس مؤثر يعني القياس ينفي وجوب الخمس فيه وانما يترك القياس بالاثر ولا اثر يترك به
القياس فوجب العمل به فهذا احتجاج بالدليل لا بعدمه قال وعلى هذا قلنا مجهول الحال
الى قوله ومن الاحتجاج بلا دليل اي وعلى هذا اي على ان قول كل من الخصمين محتمل فيكون حجة في حق نفسه
لا في ابطال حق خصمه واذ الظاهر يصلح للدفع دون الالزام قلنا مجهول الحال وهو الذي لم
يعرف انه حر او عبد حر باعتبار الظاهر اذ الاصل في الادمي هو الحرية والرق عارض فلو كان جنى انسان

على مجهول الحال وزعم الجاني عليه انه رقيق فلا يجب عليه ارش الاحرار وادعى المجهول انه حر او قذف مجهول
الحال انسانا محصنا وزعم المجهول بنفسه انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر لا يقام على القاذف
المجهول الحال حد الاحرار ولا يجب على الجاني ارش الاحرار الا بالبينة على الحرية اذ الاصل لا يصلح للالزام على
الغير وكذا اذا بيع من الدار المشتركة شقص فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري كون ما في يد الشفيع من الدار
ملكا له بان قال يدك فيها ليست بيد ملك بل يد اجارة او اعارة وانكر الطالب كون يده يد اجارة او اعارة
وادعى انه يد ملك كان القول للمشتري فلم يستحق الشفعة ما لم يقم البينة على ان ما في يده ملكه عندنا
لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا وبمثله لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي رح يستحق الشفعة
من غير اقامة البينة على ان ما في يده ملكه لان التمسك بالاصل عنده يصلح للالزام وانما وضع المسئلة في
الشقص ليتاتى فيه خلاف الشافعي لان الشفعة لا تثبت عنده بالجوار وكذا اذا قال المولى لعبده ان لم تدخل
الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول فقال المولى قد دخلت الدار فلم تعتق لعدم الشرط
وقال العبد لم ادخلها فقد وجد الشرط فقد عتقت كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق العبد لان العبد
متمسك بالاصل وهو عدم الدخول والتمسك بالاصل لا يصلح حجة للالزام على الغير وعند الشافعي يجعل كان
العبد اقام البينة على الدخول فيعتق ويكون القول له لان الاستصحاب عنده يصلح للالزام وكذا قال
علماؤنا لو قال زوج المعتدة قد اخبرتني ان عدتها قد انقضت وذكر مدة تنقضي في مثلها العدة
وكذبته المراة في الانقضاء يحل له ان يتزوج باختها واربع سواها ولا يسقط عنه نفقتها في العدة
وسكناها خلافا لزفر رحمه الله هو يقول العدة كانت واجبة قطعا والمراة تدعي بقاءها فكان ثابتا بيقين
وان شك في الزوال فيبقى لان الاصل الى ان يوجد ما يدل على زواله قطعا اذ اليقين لا يزول بالشك ونحن نقول
سلمنا ان العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء والانقضاء في تلك المدة احتمالا على السواء وقول كل
واحد منهما محتمل فلا يتعدى الى صاحبه فيكون حجة في حق نفسه لا في ابطال حق خصمه فيصدق الزوج في
التزوج باختها واربع سواها لا في ابطال نفقتها وسكناها وكذا يصدق المراة في بقاء نفقتها
وسكناها لا في ابطال الحل والتزوج باربع سواها واختها بخلاف ما اذا كانت المدة لا تحتمل الانقضاء فيها
اذ البقاء حينئذ متيقن به فكان القول قولها وقلنا نحن والشافعي جميعا فيمن اقر بحرية عبد
الغير ثم اشتراه منه انه اي ان العقد صحيح بالنسبة الى البائع والعبد حر على اختلاف الاصلين اي
اصلنا واصل الشافعي فالمسئلة متفق عليها لكن باصلين مختلفين حتى كان للبائع مطالبة الثمن بالاتفاق
اما عندنا فلان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو اي لا يتجاوز قائله لانه لا ولاية لكل واحد منهما على غيره
فلا يتعدى اليه اما البائع فلانه في قوله بعت هذا العبد مستصحب للملك السابق الثابت بدليله

فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمستند الى دليل
فلا يتعدى الى البائع فلا يصلح مبطلا لكلامه وعقده فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البائع
وذلك لا يجوز لا يقال لو جاز البيع لزم ان يكون قول البائع ملزما للمشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب
نقد الثمن عليه فقد تعدى قول البائع الى المشتري لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقدا
في حق المشتري ويكون العبد ملكا له به وليس كذلك اذ العقد ليس بمنعقد في حقه وانما وجب الثمن عليه
فداء وتخليصا للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن متعديا الى البائع فهو بمنزلة الصلح
على الانكار فان بدل الصلح يجعل فداء عن اليمين في حق المدعى عليه وعوضا عن الحق في حق المدعي ثم لا يثبت
الولاء لاحد ان كان في زعمه حر الاصل وان كان في زعمه انه حر باعتاق البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما
ينفيه عن نفسه اذ البائع يقول ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل
اعتقه البائع فالولاء له فيتوقف الى ان يرجع احدهما الى تصديق الاخر واما عند الشافعي فلان
قول البائع بعت يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك الان لما ثبت له الملك بدليله من الشراء
او الهبة ونحوهما سبق بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري واما قول المشتري
هو حر فليس براجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس له دليل على حريته ليستصحب بذلك الدليل ولم يكن
حجة على خصمه وهو البائع بهذا تقرر ما في الكتاب لكن هذه المسائل كلها مبنية على الاختلاف
في استصحاب الحال وكان الواجب ايرادها في الاستصحاب كما اوردها فخر الاسلام وغيره وانما
اوردها المصنف رحمه الله في بحث الاحتجاج بلا دليل باعتبار ان الاستصحاب ايضا من قبيل الاحتجاج
بلا دليل كما سياتي قال ومن الاحتجاج بلا دليل الى قوله وهو على اربعة اوجه اقول الاستصحاب في بحث الاستصحاب
لغة طلب الصحبة وكل من لازم شيئا فقد استصحبه وانما سمي هذا النوع استصحاب الحال لان
المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال باستمراره او يجعل الحكم الثابت في الحال
مصاحبا للماضي وفي الاصطلاح هو التمسك بالحكم الثابت حال البقاء لعدم الدليل المغير وقيل
هو الحكم بثبوت امر في الحال بناء على ما كان في الماضي واتفق العلماء على ان الحكم اذا عرف بقاؤه
بدليل عقلي او شرعي وعلم بالقطع عدم ما يغيره يجب العمل به وكذا اتفقوا على ان الحكم اذا ثبت
بدليل غير متعرض لبقائه وزواله محتمل للامرين لا يجوز العمل به قبل الاجتهاد في طلب ما يزيله
ولكن اختلفوا فيما اذا كان الحكم ثابتا بدليل غير متعرض للبقاء والزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل
بقدر وسعه ولم يجد هل يكون الاستصحاب فيه حجة ام لا فقال جماعة من الشافعية انه حجة ملزمة واليه

قال الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند من اصحابنا وهو اختيار صاحب الميزان وقال الكرخي [margin: اصحابنا]
وبعض الشافعية ليس بحجة اصلا وقال اكثر المتاخرين من اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام
ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات الحكم ابتداء ولا للالزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لحجة دافعة بدفع
الزام الغير ويصلح حجة في حق نفسه وظاهر كلام المصنف رحمه الله وهو قوله ومن الاحتجاج بلا دليل الاحتجاج
بالاستصحاب الى قوله وهذا فاسد يشير الى انه اختار قول من يقول انه ليس بحجة اصلا احتج الشافعي
بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان ياتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا
او يجد ريحا حكم عليه السلام باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع فانه
اذا تيقن في الوضوء وشك في الحدث لا يلزمه الوضوء وبالعكس يلزمه وبالمعقول وهو ان الحكم اذا
ثبت بدليل ولم يوجد له معارض قطعا ولا ظنا يبقى ذلك الحكم بذلك الدليل كما بقيت الشرايع بعد
وفاة النبي صلعم لبقاء النصوص الموجبة لها واحتج في الميزان بان الحكم متى ثبت شرعا لمصلحة في الظاهر
دوامه ولا يتغير المصلحة في زمان قريب فمتى بذل المجتهد جهده في طلب ما يزيله ولم يظفر به في الظاهر
عدمه وهذا نوع اجتهاد يجب العمل به فاذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد اخر
بدون الترجيح فيكون حجة على الخصم كما لو تعلق بقياس صحيح وعارضه بقياس بلا رجحان له وهذا
معنى قولهم ما مضى من الاجتهاد لا ينقض بمثله ليعرف ان الاستصحاب حجة ملزمة ولنا [redacted] ان الدليل
الموجب لوجود حكم لا يوجب بقاؤه اذ البقاء غير الوجود اذ الشي قد يوجد ويعدم وجوده بوصف
بالوجود دون البقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لما انفك عنه فلا يكون
البقاء ثابتا بذلك الدليل بل بناء على عدم العلم بالمزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير وهذا
معنى قول المصنف رحمه الله ان البقاء في الموجود والمعدوم يستغني عن الدليل ليس بالدليل الاول
فهو مستغن عنه ولكن لما بذل الجهد في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه غير
ذلك لا يقال كيف يستقيم قوله البقاء يستغني عن الدليل وهو عرض حادث محتاج في كل ساعة الى
دليل لانا نقول البقاء باقي الله تعالى حقيقة لكن ليس له دليل ظاهر يضاف اليه فقيل انه ثابت بلا دليل
على معنى انه غير محتاج في الظاهر الى سبب لا على انه لا يحتاج الى المبقي اصلا لا يقال اذا بذل المجتهد
الوسع في طلب المزيل ولم يظفر به غلب على ظنه عدمه والدليل الظني حجة يصح للالزام به على الغير كالقياس
لانا نقول لا نسلم ان كل ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر
الواحد ولم يقم الدليل على اعتبار الاستصحاب فلا يصلح للالزام ولان تحقق الشي لا يمنع وجود ما يزيله

الا ترى ان عدم الشراء متحقق في الحال لا يمنع وجود الشراء منه في الاستقبال ولا يوجب دوام العدم وكذا الشراء [margin]
الموجب للملك في الحال لا يمنع وجود ما يزيل الملك في بيع وهبة وغيرهما في الاستقبال فعرفنا ان الدليل
الذي استند اليه الحكم في الماضي لا يوجب البقاء وان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليل يحتمل الزوال
كدعوى الاثبات فيما لم يعرف ثبوته بدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو احتجاج بلا دليل اذ الاثبات فيما لم
يعرف ثبوته لا يثبت بدون الدليل فكذا البقاء لان غاية الامر في الاستصحاب انه لم يحصل له العلم بالمزيل
وكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالدليل المزيل وعدم علمه بالمزيل لا يصلح حجة على غيره اذ قد يجوز ان
يوجد المزيل عنده لا يقال قد عملتم بالنص العام باعتبار وجعلتم ملزما اذا لم يحصل العلم
بالمخصص مع احتمال وجوده فقد جعلتم عدم العلم بالمخصص حجة على الغير فكذا ينبغي ان يجعل
عدم العلم بالمزيل حجة ملزمة في الاستصحاب لانا نقول النص العام يوجب الحكم في ما تناوله
قطعا دايما فما لم يظهر دليل مخصص يبقى على عمومه فيكون البقاء ههنا بدليل لا بالاستصحاب
فافترقا واليه اشار بقوله بخلاف النص العام ثم اشار الى الجواب عما استدل به الشافعي
من صور الاجماع وذكره على سبيل السوال والجواب عنه بقوله فان قيل اذا شهد شهود
المدعي ان هذا الشي كان له قبلت شهادتهم وقضى القاضي بالملك للمدعي للحال وان لم يقولوا انه ملكه
في الحال فقد صارت الشهادة بالاستصحاب حجة ملزمة وكذا اذا شك في الحدث بعد ما تيقن
بالوضوء لم يلزمه الوضوء ولزمه اداء الصلوة بالوضوء السابق وصح اقتداء الغير به ولو
شك في الوضوء بعد ما تيقن بالحدث يلزمه الوضوء بالاجماع وكذا لو تيقن بالنكاح ثم شك
في الطلاق لا يزول النكاح وكذا لو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه كان اشتراه من مالكه
وجبت الشفعة وفي هذه المسايل تمسك بالاستصحاب لالزام الحكم في الحال على الغير وقد ذكرتم انه لا يصلح
للالزام فانتقض ما ذكرتم بهذه المسايل قلنا هذه المسايل ليست من قبيل ما نحن بصدده
لان كلامنا فيما لا دليل على البقاء وهذه الاشياء من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل وهو حجة بالاتفاق
وذلك لان حكم الشراء والنكاح ملك موبد يمتد الى زمان ما يزيله وكذا حكم الوضوء والحدث والشهادة
والاقرار بدليل لا يصح توقيت هذه الاحكام ولهذا لو قال اشتريت على ان يثبت الملك الى كذا
وتوضات على ان يثبت الطهارة الى كذا وتزوجتك الى كذا لا يصح بل يفسد العقد كما في البيع او الشراء
كما في النكاح في الوضوء ولو لم يكن هذه الاحكام موبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها ولكن هذه
الاحكام مع كونها موبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل تناقض الاول وتضاده كالفسخ

للشراء والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان الحكم التابيد وكان البقاء بالدليل
لا بالاستصحاب وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود وكالامر المطلق عن التابيد في حيوة
النبي عليه السلام فانه ثابت بالاستصحاب لعدم المزيل ولهذا جاز النسخ في حيوته عليه السلام وكان البقاء
محتملا لخلل فيه بعد وفاته عليه السلام لان بقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام بالدليل لا بالاستصحاب
وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة
ولانه لا نسخ لشريعته اذا ثبت بالدليل القطعي انه خاتم النبيين والنسخ لا يثبت الا بالوحي ولا وحي
بعده فان قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه اذا لم يكن مقطوعا به في حيوة النبي عليه السلام لم يبق
النصوص في حيوته حججا ملزمة حينئذ لاحتمال النسخ كما ان حيوة المفقود لما كان محتملا للعدم لم يجعل
ملزمة حتى لا يرث مال قريبه قلنا بقاء الحكم بعد الامر انما يكون بالاستصحاب كبقاء حيوة
المفقود نظرا الى الظاهر الا ان الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا لا بما غاب عنا اذ نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السراير فقبل ظهور الناسخ يلزمنا العمل به ولان الابتلاء اصل في الاحكام الشرعية والتكليف
كان ثابتا بالنص فلم يرتفع ما لم يعلم انتساخه بخلاف مال القريب لم يكن ملكا له فلا يصير ملكا له باحتمال
الحيوة ولان النسخ بيان ودافع للدليل وعلى الدليل لا يتوقف على العلم لعدم العارض فقبل ظهور الناسخ
يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك بالظهور لاثبات الحكم ابتداء فاما لبقاء الحكم او لنفي الناسخ
فلا يصح التمسك به لاحتمال عدم البقاء ووجود الناسخ واعلم ان المصنف رحمه الله ذكر تابعا
لفخر الاسلام ان حكم الشراء الملك المؤبد وقد ذكر فخر الاسلام في باب محل النسخ ان الشراء يثبت الملك دون البقاء
فبين كلاميه تناقض وقد تمحلوا الجواب ان المراد من قوله ان الشراء يوجب الملك لا البقاء ان الشراء
يوجب الملك على وجه لا يحتمل التخلف عنه ولا يوجب البقاء على وجه يحتمل النقض والتخلف بقاطع طار فثبوت
الملك به ليس كثبوت البقاء به فان الاول لا يحتمل الانتقاض والثاني يحتمله قال وهو على اربعة اوجه الى
قوله فصل في قوله الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج به قطعي بلا خلاف وهو ما اذا
ثبت حكم شرعي ثم ثبت القطع لعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن الشارع او ثبت تابيده وتوقيته نصا
او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي صلعم او حكم عقلي بمجرد العقل او عرف عدم الدليل المغير بالحس فيما يعرف
به فان العمل في هذه واجب به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل فالمقتضي موجود والمانع منتف
وقد علمنا الله تعالى الاحتجاج به بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه لان الشارع هو المحرم
للاشياء والمحيط علمه بالادلة فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة

في السائبة والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة لعصمة الشارع وعدم جواز السهو
والعجز بخلاف غيره فانه غير معصوم على التقدير على الخطاء وهو غير محيط بالادلة فلا يكون عدم علمه
دليلا على غيره وثانيها الاحتجاج به فيما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير متعرض للزوال
وقد طلب المجتهد الدليل المغير بقدر وسعه واجتهاده ولم يظفر به مع احتمال قيام الدليل في نفس
الامر وهو لا يشعر به هذا القسم هو المختلف فيه وقد ذكرنا المذاهب فيه قبل هذا وهو عندنا
يصلح لابلاء العذر والدفع ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم لان الناس متفاوتون في العلم
بالادلة الشرعية واليه اشار سبحانه وتعالى وفوق كل ذي علم عليم قد يعلم البعض ما لا يعلمه غيره
غيره في درك الادلة فان صفة العجز بلازمه والسهو يعتريه ولا يلزم انه يعلم كل دليل فانه من ادعى
علم كل شيء فهو سفيه لثبوت لا ادري عن كبار المجتهدين لعدم علمه بدليل لا يدل على عدم المدلول
ولا على عدم علم الغير ولكنه لما بذل جهده في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه
وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه وثالثها الاحتجاج به في استصحاب حكم
ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء قبل ان يجتهد في طلب الدليل المغير وتامل فيه وهو
ليس بحجة اصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة
على غيره وذلك ظاهر ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب والعلم به لان جهله لا يعذر فيه كجهل
من اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرايع لا يكون عذرا في سقوط القضاء وغيره لتمكنه من العلم بالطلب
والسؤال عن اهل الذكر والدار دار علم الا ان لا يكون متمكنا منه فانه حينئذ يعذر بالجهل كمن اسلم
في دار الحرب وجهل الشرايع لا يلزمه قضاء ما مضى ولا يأثم بترك الطلب اذ الدار دار جهل فلا
يمكنه الطلب وصار كمتحري القبلة عند الاشتباه اذا امكنه السؤال من غيره ممن له علم به لا يعذر
وان لم يمكنه الطلب من غيره بان لا يكون عنده احد بسبيل منه او يكون ولكن لا خبرة له فيه فحينئذ
يعذر بترك الطلب ورابعها التمسك بالاستصحاب لاثبات الحكم ابتداء وهو خطا لان
الاستصحاب كاسمه ابقاء ما كان على ما كان لانه ماخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم
يوجد المغير لا لاثبات ما لم يكن ثابتا لانه ابتداء تغيير لاسمه ومعناه فلا يجوز واذا ثبت
انه حجة دافعة لا ملزمة قلنا ان حيوة المفقود لما كان الظاهر بقاؤها بالاستصحاب
صلح حجة للدفع لابقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتا فيه فيدفع ملك غيره حتى يقوم
دليل الموت ولا يصلح لاثبات ما لم يكن والزام الغير به حتى لا يرث من اصل قرابته لان ملكه لم يكن
يبقى ما كان ولا يزاحم غيره بالاحتمال وبعض الشافعية يجوزونه لا باعتبار انهم يجوزون

اثبات الحكم ابتداء بالاستصحاب بل باعتبار انه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث فان الوراثة خلافة فكان بقاء لا ابتداء وقد ذكروا ان الاستصحاب حجة على الغير في البقاء فيثبت وعلى هذا اي على ان الوراثة خلافة وكان بقاء قال ابو يوسف رحمه الله اذا ادعى انسان عينا في يد آخر انه ميراث من ابيه فاقام شاهدين فشهدا انه هذا العين كان لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فانه ما يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث ولهذا يرد الوارث بالعيب في المبيع الذي اشتراه المورث ويصير الوارث مغرورا فيما اشتراه المورث فدل على انه بقاء ما كان للمورث لا ابتداء ملك آخر وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن الدليل فلا يحتاج الى الجر والنقل وتفسير الجر ان يقول الشهود انه مات ابوه وتركها ميراثا له ولكنا نقول صفة المالكية للوارث ثبتت ابتداء متجددا في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا ثبت في حق الوارث من الاحكام ما لا يثبت في حق المورث من وجوب الاستبراء الذي سببه حدوث الملك وتجدده وحل الوطي وحرمته في الجارية الموروثة فانه يجوز ان يكون الامة المشتراة حلالا لاحدهما دون الآخر كانت اخت احدهما من الرضاع دون الآخر ويحل للوارث الغني ما كان صدقة على المورث فلا يكون بقاء الملك المورث فلا بد من الجر والنقل حتى لو شهدوا انها كانت لابيه ولم يجروا الميراث الى المدعي ولم يقولوا بان اباه مات وتركها ميراثا له ولا نعلم له وارثا آخر لا يقبل شهادتهم وانما يكون البقاء في حق المورث انه لو حضر بنفسه ويدعي ان العين الآن ملكه فلا جرم اذا شهدوا انه كانت له كانت الشهادة مقبولة كما لو شهدوا انه له الآن قال فصل في بيان الاهلية الى قوله فعلى هذا الاجر على الصبي اقول لما فرغ من بيان الادلة وما يثبت بها من الاحكام وما يتعلق به الاحكام شرع في بيان من يثبت عليه الاحكام ولا بد من اهليته فاراد ان يبين الاهلية واهلية الانسان للشيء في اللغة عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه يقال دار ماهولة اي صالحة للسكنى معمورة باهلها وفي الشرع عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة الصالحة التي هي محل الوجوب ولهذا يضاف الوجوب اليها والشيء لا يوجد بدون محله والذمة في اللغة العهد قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يحفظون في مؤمن ميثاقا ولا عهدا سمي به لان نقضه يوجب الذم ومنه اهل الذمة والمراد ههنا اي المراد بالذمة في عرف الشرع لها سابق مجازا ذكرا للحال وارادة للمحل ثم اشار الى الدليل على قيام الذمة للانسان بقوله فان الآدمي يولد من بين ساير الحيوانات بذمة اي ملتبسا بذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك البيع والنكاح لشراء الولي او تزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر

بعقد ويؤدي عنه الولي بناء على العهد الماضي اي انما يثبت له ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على العهد الماضي الذي جرى بين الله وبين آدم يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا فقد اخبر الله تعالى في هذه الآية عن العهد الذي جرى بينه وبين عباده وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم وفيه دليل على انهم مؤاخذون بموجب اعترافهم من اداء حقوق يجب لله سبحانه وتعالى عليهم فلا بد لهم من ذمة يكونون بها اهلا للوجوب عليهم قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي عمله في ذمته لزوم الطوق لا ينفك عنه ابدا فنزلت الآية على لزوم العمل للانسان فجعل ذكر اللزوم النعمة وقوله في عنقه استعارة لذلك الوصف المعنوي يلزم به التكليف لزوم القلادة او الغل في العنق وقال تعالى وحملها الانسان وهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف ووجوبها عليه فثبت بهذه الآية ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه والدلائل الدالة على ان له وصفا يكون به اهلا لما له كثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام في تفسير آية الميثاق ان الله تعالى اخذ الميثاق من ظهور آدم فاخرج من صلبه كل ذرية متولدا الى يوم القيامة فنثرها بين يديه ثم كلمهم واشهدهم على انفسهم وقال تعالى الست بربكم قالوا بلى وذهب الى هذا عامة اهل التفسير والفقه والحديث وروى حديث الميثاق جماعة من الصحابة والتابعين فقبل الانفصال عن الام والولادة حين كونه جنينا وان كان نفسا ينفرد بالحيوة في معرض الانفصال جزء من الام حسا لسكونه بسكونها وانتقاله بانتقالها كساير اعضائها ولهذا يقرض سرته بعد الانفصال بالمقراض وكذا حكما لعتقه ورقه بعتقها ورقها ودخوله في بيعها تبعا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة بل ذمة من وجه دون وجه فلما كان نفسا من وجه وجزءا من وجه عملنا بالشبهين فقلنا يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب يعني يعتق قصدا او تبعا ولو اوصى له انسان يثبت يستحقه ويرث كساير الورثة ويثبت نسبه نظرا الى كونه نفسا منفردا بالحيوة ولم يجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئا او زوجه لا يجب عليه الثمن والمهر ولا يجب عليه نفقة الاقارب وان كان له مال نظرا الى كونه جزءا من الام وبعد الانفصال عن الام بالولادة ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وزوال تبعيته للام وكونه جزءا لها فصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لزم عليه مهر امرأته لو زوجه الولي ولو اشترى له شيئا

لزمه الثمن ولزم المتزوج عليه نفقة اقاربه لو كان له مال ونفقة زوجته ويلزمه ضمان ما اتلفه قوله
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه هذا جواب عما يقال لو كان هو اهلا للوجوب عليه لكان ينبغي ان
يجب عليه جميع الحقوق من الصلوة والصيام وساير العبادات فلو اتى بها يقع عن الفرض
ويجب عليه القضاء بالفوات لتحقق السبب وكمال الذمة وليس كذلك تقرير الجواب
ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء فلم يتحقق
ذلك في حق الصبي للعجز ولانه غير مخاطب والاداء لا يجب الا بالخطاب فجاز ان ينعدم الوجوب
بانعدام حكمه وهو الاداء عن اختيار وانعدام غرضه وهو الابتلاء فالوجوب بدون الاداء لا
يفيد في الدنيا بالابتلاء ولا في الاخرة بالجزاء فينعدم بانعدام حكمه وغرضه كما ينعدم
بانعدام سببه ومحله كانعدام وجوب الزكوة على الفقير وانعدام جواز بيع الحر وعتق البهيمة
ولهذا اي لاجل ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه لم يجب القصاص على الاب بقتل ولده
لعدم حكمه وهو استيفاء القصاص منه لان الاب صار سببا لاحياء الولد فلا يصير الولد سببا
لفنائه وللشبهة انه وماله لابيه ولاجل ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه ايضا قلنا
لم يجب على الكافر شيء من الشرايع التي هي الطاعات اداؤها وقضاؤها لان الاداء حكمه نيل الثواب في الاخرة
والكافر ليس باهل للثواب واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء
وبدون اهلية الاداء لا يثبت الوجوب كالعبد لا يكون اهلا للتملك والمراة اهلا لملك المتعة لعدم
اهليتهما لما لكيته ولزمه الايمان اي لزم الكافر الايمان لانه اهل لوجوبه لكونه اهلا لاداء وحكم
الاداء وهو ما وعد الله المومنين من النعيم الدائم في الجنة ومما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر وانما قيد بقوله لم يجب على الكافر شيء من الشرايع التي هي الطاعات لانه لا خلاف في ان
الكافر اهل لوجوب احكام لا يراد بها الثواب كالمعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لكونه
اهلا لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح وانتظام المعاش وهو اليق بحال المشتغلين
لانه آثر الحيوة الدنيا على الاخرة فانه جنته وكذا المقصود من العقوبات الانزجار عن الاقدام
على اسبابها واخلاء العالم عن الفساد وهذا المعنى مطلوب عن الكافر ايضا بل هو اليق بالعقوبات
والمذكور في الكتاب من انه لا يجب على الكافر شيء من الشرايع التي هي الطاعات هو مختار مشايخ ما وراء
النهر فان الكفار عندهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات ولا يجب عليهم وهم
مخاطبون بالعبادات كما هو مذهب الشافعي ولا خلاف فانهم يخاطبون بجميع الشرايع في حكم المواخذة في الاخرة
على معنى انهم يواخذون بترك الاعتقاد بالشرايع لانه موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم منكرون

بيّنه الشبهة

الكافر اهل الوجوب ما لا يراد به الثواب

اختار
ادا...

زائد على العزيمة

اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بانكار التوحيد والنبوة ولهذا قال محمد رحمه الله في السير الكبير
من انكر شيئا من الشرايع فقد ابطل كلمة التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة كما يعاقبون
على اصل الكفر فيضاعف عليهم العذاب وفائدة الخلاف من المشايخ في توجه الخطاب بالاداء
لا يظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا يصح بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما يظهر في احكام الاخرة فعند مشايخ العراق يعاقبون بترك اداء العبادات
كما يعاقبون بترك الاعتقاد بالشرايع وبانكار التوحيد وعند مشايخ ما وراء النهر لا يعاقبون
بترك العبادات ويعاقبون بالاخرين بقي ههنا بحث وهو ان المشايخ اختلفوا في انه يجب
على الصبي حقوق الله ثم يسقط او لا يجب عليه اصلا فقال القاضي ابو زيد رحمه الله ومن تابعه انه يجب
عليه الحقوق كلها ثم يسقط بعذر الصبا لان الوجوب جبر من الله بلا اختيار منه شيئا او ابى يعتمد
قيام الذمة ووجود الاسباب وهما متحققان في حق الصبي ولم يفتقر الوجوب الى قدرة
العقل والتمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولهذا وجبت الصلوة
والصوم على النائم والمغمى عليه مع عدم التمييز والقدرة لوجود اصل السبب فيجب على الصبي ثم
يسقط بعذر الصبا ودفع الحرج وذهب المحققون منهم كفخر الاسلام ومن وافقه الى انه لا يثبت
عليه الوجوب اصلا وان وجد السبب والذمة اذ الوجوب بالنظر الى السبب والذمة من غير
وجوب الاداء اخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا وهو الابتلاء ليظهر المطيع من العاصي
وفي الاخرة بالجزاء فلا فائدة في الوجوب ثم السقوط وهذا القول اسلم عن الفساد لان الصبي
غير مخاطب بالاداء فالقول بالوجوب ثم السقوط لا يخلو عن فساد صورة ومعنى لما بينا ان
الوجوب بلا اداء وقضاء خال عن الفائدة وتقليد للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا
واستدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم يسقط للحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا
للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر حيث يقع عن الواجب وليس كذلك في الصبي بالاتفاق
ولانه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم الحديث فيدل ظاهره على انتفاء الوجوب عنه اصلا
قال فعلى هذا لا يجب على الصبي الى قوله ولم يجب عليه الايمان اقول فعلى هذا اي على الاصل
الذي مهدناه من ان الوجوب ينعدم بانعدام حكمه وهو الاداء فرعنا عليه الاحكام فكل حكم يتصور
شرعيته في حق الصبي ويمكنه اداؤه يجب عليه وما لا فلا فينقسم بانقسام الاحكام ثم الاحكام
منقسمة الى حق الله وحق العباد والى ما اجتمع فيه الحقان الى اخر ما ذكرنا من الاقسام فيما سبق وبعضها
مشروع في حقه دون البعض فلا بد من التفصيل فقال لا يجب على الصبي من حقوق الله ساير العبادات

البدنية كالصوم والصلوة والمالية كالزكوة والمركبة منها كالحج لعدم حكمه وهو الاداء على سبيل التعظيم
اختيارا وهذا لان المقصود من العبادات هو الفعل تعظيما لله ابتداء منه ولا يحصل ذلك بدون
الاختيار الصحيح ولا اختيار للصبي اذ الاختيار انما يتحقق بالعقل التام ليظهر المطيع من العاصي ولا
يتحقق ذلك مع عذر الصبا اما في البدنية فظاهر وكذا في المالية لان المقصود هو الاداء لا المال
ولا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية واشار بقوله ولا مجال للنيابة عنه الى الجواب عما يقول
الشافعي رحمه الله بانه يجب عليه العبادة المالية كالزكوة وينوب عنه وليه في الاداء اذ الزكوة تتادى
بالنايب كالوكيل كما في حقوق العباد وكما في صدقة الفطر والعشر قلنا هذه النيابة جبرية
بلا اختياره لثبوتها عليه شرعا جبرا والزكوة طاعة محضة فلا تتادى بمثل هذه النيابة التي لا تصلح
طاعة بخلاف الوكيل فان نيابته اختيارية فينتقل فعله الى الموكل فيصلح لاداء العبادات على انه لو
جوزنا النيابة فيه جبرا لصار المال مقصودا كما في العباد وهو باطل في القربات لانه يدل على حاجة صاحب
الحق كما في حقوق العباد والله هو الغني المطلق المنزه عن الحاجة بخلاف حقوق العباد والعشر وصدقة
الفطر لما سياتي وما كان من حقوق العباد من غرم كضمان المتلفات او عوضا كثمن المبيع والمهر والاجر
وجب على الصبي وان لم يعقل وينوب عنه الولي في الاداء لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة اذ المقصود
في حقوق العباد هو المال دون الفعل لاحتياجهم الى المال في قضاء حوايجهم وذلك المقصود يحصل باداء
الولي فيجب القول بالوجوب عليه متى صح السبب وهو الاتلاف او البيع والنكاح والاجارة ونحوها وكذا تجب عليه ما كان صلة
لها شبه المؤنة وهو كل ما يجب بلا عوض مالي كنفقة الزوجات فانها صلة تشبه الاعواض لانها تجب عوضا
عن الاحتباس وكنفقة الاقارب فانها صلة تشبه المؤن حيث انها من مؤنة اليسار ولهذا لم يجب على الفقير
وكلاهما يحصل بالمال اذ المقصود وهو سد الحاجة يحصل باداء الولي كما يحصل باداء الصبي فلم يخل
الوجوب عن حكمه وهو الاداء فوجب القول بوجوبه بخلاف العقل وهو الدية حيث لا يتحمل الصبي
فانها اي العقل يتاويل الدية صلة لانه ليس بمقابلة عوض مالي لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه
حتى قتل انسانا حتى اختص بتحملها رجال العشاير الذين هم من اهل الحفظ دون النساء لعجزهن وضعفهن
عن ذلك والصبي ليس من اهل الحفظ لعجزه وليس باهل لوجوب الجزاء بوجه حتى لم يجب عليه ما كان عقوبة
كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لان الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ولزمه
اي لزم الصبي ما كان مؤنة محضة في الاصل كالعشر والخراج لان معنى القربة فيهما اي في العشر والخراج غير
مقصود بل المقصود منهما المال فكان اداء الولي كادائه فيكون الصبي اهلا لوجوبهما عليه وانما قيد بقوله
ما كان مؤنة في الاصل لان معنى العبادة قد خالط العشر حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رضي الله عنه

وكذا معنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدا على المسلم ولكنهما في اصل وضعهما من مؤن
الارض كما مر ومعنى العبادة والعقوبة فيهما غير مقصود بل المقصود منهما المال فينوب الولي وما يشوبه اي الخلط
معنى المؤنة كصدقة الفطر الحقه محمد رحمه الله بالقرب فلم يوجبها على الصبي لانه ليس باهل
للعبادة وما يشوبه اي يخلط فلا ينوب عنه الولي وقد ترجح معنى العبادة في صدقة الفطر
على معنى المؤنة فلا يجب عليه حتى لو ادى عنه وليه من ماله ضمن عندهما اي ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
الحقاها اي صدقة الفطر بالمؤن فاوجباها على الصبي اذا كان له مال ويوديها عنه وليه كما في ساير
المؤن كنفقة الزوجات والاقارب لانه اهل الوجوب المؤن عليه بخلاف الزكوة لانها عبادة محضة على ما مر
قال ولم يجب عليه الايمان الى قوله واما اهلية الاداء اقول ولم يجب عليه اي على الصبي الايمان
قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء عن اختيار لعدم آلة الاختيار وهو العقل واذا عقل الصبي واحتمل
اداء الايمان فقد اختلف المشايخ في وجوب الايمان عليه فقال الامام شمس الايمة الحلواني وتابعه جماعة
من المشايخ انه يجب على الصبي الايمان وان لم يجب عليه الاداء لتحقق حكمه وهو صحة الاداء ولهذا لو ادى يقع عن
الفرض حتى لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ ولو لم يكن واجبا لما وقع فرضا كالصلوة والصوم
ولوجب عليه التجديد بعد البلوغ وهذا لان نفس الوجوب يثبت بالاسباب وصلاحية الذمة وقد
وجدا في حق الصبي فان وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وهو متقرر في حقه وذمته صالحة
للوجوب عليه وقد تحقق فايدة الوجوب وهو صحة الاداء فوجب القول بوجوبه عليه والدليل على ان نفس
الوجوب ثابت في حقه ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينه
وبين امراته ولو لم يثبت حكم الوجوب لم يفرق بينهما ولكن لا يجب عليه الاداء لان وجوب الاداء بالخطاب
وشرط الخطاب البلوغ مع العقل التام ولم يكن مخاطبا به قال شمس الايمة السرخسي الاصح عندي
انه لا يجب الايمان على الصبي وان عقل ما لم يعتدل عقله بالبلوغ لانه لا يثبت الوجوب بالسبب والذمة بدون
حكمه وهو وجوب الاداء كما في ساير العبادات ثم اشار الى الجواب عن قوله ولهذا لو ادى
كان فرضا بقوله وصحة الاداء ووقوعه عن الفرض دليل مشروعيته لا دليل فرضيته كالجمعة المعذور
فان العبد والمسافر والمريض لا يجب عليهم الجمعة ولكنهم لو حضروا وادوا كان فرضا وهذا لان ما هو
حكم الوجوب صار موجودا لمقتضى الاداء وانما صح الفرض على الصبي العاقل وان كان لا يخاطب باداء الاسلام
لان الخطاب انما سقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة
فيتوجه الخطاب عليه فلا يوخر الى البلوغ لان اسلامه صحيح فيتحقق الايمان منه فلا يوخر حقها
الى بلوغه ويترتب على ابائه الفرقة كذلك لا لان الايمان واجب عليه حقا لله تعالى قال واما اهلية الاداء

فتنوعان اي نوعا ونبني على الاهلية اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من الاهلية وهي اهلية الوجوب شرع
في بيان النوع الثاني منها وهي اهلية الاداء وهو نوعان كامل وقاصر اما القاصر فيثبت بقدرة
البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ لنقصان العقل وقصوره في المعتوه وحاصله
ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل الكامل وقدرة العمل به وهو بالبدن
الكامل والانسان في اول احواله خال عنهما ولكن فيه استعداد لوجودها بخلق الله شيئا فشيئا
الى بلوغهما درجة الكمال فقبل بلوغ كل من القدرتين درجة الكمال قاصرة كالصبي المميز قبل بلوغه
وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه وهو الذي يختلط كلامه ويفسد تدبيره فهو
بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله لقصوره وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام
فاما الاهلية الكاملة فعبارة عن بلوغ القدرتين الى درجة الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان
الشرع واصل العقل وكذا قصوره يعرف بالامتحان فيما ياتيه اي فيما يفعله ويذره اي يتركه لان
العقل امر غير محسوس فلا يعلم كماله وقصوره الا بالاستدلال باثره فان اختار ما فيه نفعه في
الدنيا او الاخرة واجتنب ما فيه ضرره فيهما يستدل به على كمال عقله وان اختار العكس يستدل به على
قصوره ووقت اعتدال العقل امر يتفاوت فيه البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن دركه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاذا ترقى عن رتبة القصور اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل عنده
العقل غالبا عند عدم الافة مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد كما جرى على ذلك سنته
في اقامة الاسباب الظاهرة المنضبطة مقام ما خفي عليهم واحترز بقوله عند عدم الافة عن المعتوه
والمجنون قضاء رده وهم الكمال قبل البلوغ ساقط الاعتبار كسقوط وهم النقصان بعده اذ ربما
صبي يكون اعقل من البالغ ولكن سقوط اعتبار ذلك لان السبب الظاهر متى اقيم مقام الامر الباطن يدور
الحكم مع السبب الظاهر وجودا وعدما ويسقط اعتبار الامر الباطن كالسفر مع المشقة اذ في
اعتبار الامر الباطن حرج لعدم الضابطة والحرج منفي بالنص قال ويبتني على الاهلية الى
قوله وصح منه اقول لما فرغ من بيان الاهلية القاصرة والكاملة اراد ان يبين ما يبتني عليهما من
الاحكام فقال ويبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة عليه وعلى الاهلية الكاملة
وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لانه لا يجوز الزام الاداء في اول الاحوال بدون القدرة بالبدن
والفهم اذ الزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل القدرتين قبل كمالهما في
الزام الاداء حرج بين وهو منتف بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب الا بعد اعتدال
القدرتين بالبلوغ عن افة ليتيسر عليه الفهم والعمل بالبدن ثم اشار الى الاحكام المبنية على

الاهلية القاصرة على التفصيل بقوله فيثبت بالاهلية القاصرة من حقوق الله ما كان حسنا محضا
كالايمان بالله تعالى لوجود ركن الايمان حقيقة وهو الاقرار والتصديق وهذا لانه قد سمع منه الاقرار
وهو دليل التصديق وكذا حكما اذ الشيء بعد وجوده حقيقة لا ينعدم حكما الا بحجر الشرع كالطلاق
والعتاق والحجر عن مثل الايمان باطل لان الايمان نفع محض سبب لسعادة الدنيا والاخرة حسن
لعينه لا يحتمل كونه قبيحا بحال ولهذا لم يحتمل النسخ ولم يخل عن شرعيته زمان فلا يمكن حجر الصبي
عنه وجعله غير مشروع في حقه فصح منه الاداء لان الاداء في نفسه خال عن العهدة والضرر لكونه
نفعا محضا واليه اشار بقوله لا عهدة فيه يعني المقتضي موجود لصحة الايمان وهو ما ذكرنا من كونه
نفعا محضا والمانع منتف وهو لزوم العهدة فيه ولهذا اسقط عنه لزوم الاداء لانه يحتمل
السقوط بعد البلوغ بعذر الاكراه فيسقط ايضا بعذر الصبا وقد دل على صحة ايمان الصبي قضية
علي كرم الله وجهه فانه اسلم وهو صغير وقد اعتبر اسلامه ولهذا افتخر بذلك حيث قال سبقتكم الى
الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي ثم اشار بقوله فحرمان الميراث وفرقة الزوجة يضاف
الى من بقي على الكفر الى الجواب عما ذكره الشافعي من انه لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث
من ابيه الكافر ولا تبين عنه امراته المشركة لان الايمان وان كان نفعا محضا في احكام الاخرة لكنه في احكام
الدنيا ضرر حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين عنه امراته المشركة والضرر موضوع عن الصبي فلا يثبت
باسلامه ما فيه ضرره لقصور نظره بيان الجواب ان ما يترتب عليه من حرمان الارث والفرقة بينه وبين
زوجته مضاف الى الكفر من بقي على دينه وابى عن الاسلام لا الى اسلام الصبي لان الحرمان انما هو باعتبار
انقطاع الولاية بينهما وسبب الانقطاع انما هو الكفر دون الاسلام لان الاسلام عهد عاصما للحقوق لا قاطعا
لها على ان حرمان الارث والفرقة من ثمرات الايمان لا من الاحكام الاصلية له ولانا نعرف الشيء بحكمه الذي وضع له
وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا لاسلام احد الابوين ولا يعد اضرارا اذ لو كان ضررا
لا يلزمه تبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض وكذا الام فالاعتبار المنظور
اليه الحكم الاصلي لا الثمرات الواقعة اتفاقا بلا اختصاص وايضا انه قد يخلو عن حرمان الارث والفرقة
بان لا يكون له قريب يرث منه او امراة ومثله لا يمنع الصحة ولهذا لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله
وعتق عليه مع كون العتق ضررا فلا يمنع شرعية الارث والهبة في حقه لهذا باعتبار ان الحكم الاصلي
لهما ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض والعتق غير مختص بهما بدليل تحققها بلا عتق بان ورث او وهب
له غير قريبه وانما حصل العتق بهما باتفاق الحال وكذا الاسلام على ما ذكره من لزوم الضرر معارض بلزوم
النفع لاستحقاقه الارث بالاسلام من وارثه المسلم وتقرر ملك نكاحه لو اسلمت امراته قبله واذا

تعارض النفع والضرر بقي الاسلام نفعًا محضا فيصح وكذا تثبت بالاهلية القاصرة ما هو قبيح
محض كالجهل بالصانع وكفره به فاذا ارتد الصبي العاقل صح ارتداده في احكام الدنيا والاخرة
عند ابي حنيفة ومحمد رحمة الله عليهما فيكون من اهل النار وتبين منه امراته المسلمة ويحرم عن ميراث المسلم
وهو استحسان وقال ابو يوسف والشافعي وهو رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنهم انه لا يصح ارتداده في
احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فيصح ما يشير اليه عبارة شمس الائمة واطلاق
لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحته في احكام الاخرة ايضا والاول هو الصحيح وجه القياس
ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه نفع فلا يصح من الصبي كالعتق والطلاق والهبة ولهذا لا يصح منه
مستقلا ما هو ضرر يشوبه نفع كالبيع فما هو محض ضرر اولى ولهذا لا يقتل بردته ولو صحت
ردته في حق الاحكام لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الردة قبيحة لعينها لا
يحتمل كونها مشروعة بحال وقد تحققت منه كتحققها من البالغ فيصح فلم يمتنع ثبوتها بعد وجودها
حقيقة اذ الردة لا تحتمل السقوط بعذر ولا تحتمل العفو في حق احد فكذا لا يسقط بعذر الصبا فلا
يعتبر جهله بالله علما ولا علمه بالله جهلا كما لا يعتبر جهل غيره بالله علما وعلمه بغير الله جهلا فلم
يجعل ردته عفوا في احكام الاخرة لانها يتبع الاعتقادات وهي امور موجودة حقيقة لا مرد لها لا انه دخل
الجنة مع اعتقاد الكفر حقيقة خلاف النص والمعقول وسعادة الاخرة منوطة بالايمان وقد زال
بالارتداد كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه واعتكافه او اكل في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان
كان في فسادها ضرر وكذا يعتبر ردته في احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا لاحكام الاخرة التي هي القصد
به في الاسلام كما عرفته وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة عندها اي
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله اي الجواب عما استدل به ابو يوسف والشافعي
رحمهما الله وهو ان احكام الدنيا فيه ضرر فلا يثبت بارتداده. تقرير الجواب انه ما يلزمه من احكام
الدنيا انما يلزمه حكما لصحة ارتداده تبعا لا قصدا لانه من لوازم الحكم بالارتداد ولما كانت ثابتة
ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يثبت ما هو ضرر دنياوي منه قصدا اذ رب شيء يثبت
ضمنا لا قصدا فلم يصح العفو منه اي عن مثل الارتداد الذي هو في نهاية الحظر وغاية القبح لاحتمال
العفو بوجه كما لو ثبت الارتداد تبعا لابويه فانهما لو ارتدا معا ولحقا بدار الحرب يلزمه هذه الاحكام
ضمنا تبعا لهما وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا واما عدم جواز قتله بالارتداد فلان
القتل جزاء المحاربة دون نفس الارتداد وهو ليس من اهل المحاربة كالمرأة وكان القياس قتله اذا بلغ مرتدا
لزوال العذر وهو الصبا وتحقق المقتضي وهو معنى المحاربة الا انه لا يقتل في الاستحسان بل يجبر على الاسلام

لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه صار شبهة في اسقاط قتله بردته ولو قتله انسان قبل البلوغ
لم يلزمه شيء لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه كما لو قتل انسان مرتدة لا يلزمه شيء كذا في المبسوط
فان قيل الصبي مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته قلنا بانه مرفوع القلم فيما يمكن اهداره
بعد تحققه ولا يمكن اهدار الردة لما ذكرنا فيؤاخذ به كضمان المتلفات قال ابو الفضل انما حكم
بردته ضرورة الحكم باسلامه قال وصح منه اداء العبادات البدنية واما اذا اوصى بشيء اي
وصح منه اي من الصبي العبادات كالصلوة والصوم لان ذلك نفع محض من حيث حصول الثواب واعتبار الاداء
والتمرن حتى لا يشق عليه بعد البلوغ من غير لزوم عهدة عليه حتى لا يلزمه القضاء اذا افسدها
والامضاء اي الاتمام اذا شرع فيها بخلاف المالية كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤها لتضرره
في العاجل باعتبار نقصان ماله في الحال وان كان له الثواب في المآل ولان اداء المالية منه تبرع محض
لعدم وجوبها عليه وهو ليس من اهل التبرعات المالية وكذا يصح من الصبي من التصرفات ما يتمحض
منفعة وان لم ياذن له كالاصطياد والاكتساب وقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة والمضرة
وكذا يصح توكله اي قبول الصبي الوكالة من غيره بالطلاق والعتاق والبيع لان فيه تصحيح عبارته
وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يتميز من ساير الحيوانات بالبيان ولهذا امتن الله به عليه
بقوله خلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداء الى التصرفات ومعرفة منافعها ومضارها بالتجربة
فكان نفعا محضا فيصح منه لكن لا يلزمه عهدة بالاحكام التي تتعلق بالوكالة مما يلزم على الوكلاء
من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في الزامها ضررا عليه فلا يجوز ثم اشار الى الجواب عما يقال
لو اعتبرت عبارته باعتبار ما ذكرتم لكان ينبغي ان تقبل شهادته لان فيه تصحيح عبارته تقرير الجواب
ان في اعتبار عبارته في الشهادة اثبات ولاية على غيره اذ الشهادة من باب الولاية ونفاذ القول
على الغير شاء او ابى والصبي ليس من اهل اثبات الولاية على غيره اذ الولاية المتعدية فرع على القاصرة
وهو ليس من اهل الولاية على نفسه فعلى غيره اولى وما تمحض ضررا لم يشرع في حق الصبي كالطلاق والعتاق
والتبرعات كالهبة والصدقة والقرض لان الصبي مظنة الرحمة والشفقة والله ارحم واكرم فلم يشرع في حقه
المضار المحضة فلم يصح هذه التصرفات منه بنفسه ولو اذن له وليه ولم يملك مباشرة ذلك اي ما هو
ضرر محض على الصبي غيره كالولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية ولا نظر في الضرر المحض حتى لو
تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق والعتاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا ذكره شمس الائمة في اصوله
ما خلا القرض اي الا الاقراض فانه تملكه القاضي على الصبي حين ينفذ اليه لوقوع الامن عن التوى اي عن الهلاك

باسباب كثيرة فيقرض القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ثم هو بولايته قادر على استخلاصه في اي وقت
شاء من غير حاجة الى دعوى وبينة لان علمه كاف فالتحق اقراضه بالمنافع المحضة ولا يملك الوصي اقراض
مال الصبي لترجح جهة التمليك في حقه واحتمال الضرر بالتوى بانكار المستقرض ولم يتأت له الاثبات
فلا يقدر على استخلاصه والاب لا يملك الاقراض في رواية لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي
وفي رواية يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فيحتمل التوى بالانكار وكان بمنزلة
الوصي ولو استقرضه من الاب ماله لنفسه يصح لانه لا يملك عليه ولو اخذ الوصي لنفسه لا يصح في قول ابي حنيفة
رضي الله عنه وقال محمد رحمه الله لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء ذكره قاضيخان في الجامع الصغير
وليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغايب لنفسه لا يقال لو جاز استرقاق الصبي مع انه ضرر محض لانا
نقول انما جوز استرقاق ذراري اهل الحرب باعتبار انهم غير معصومين فكانوا في الاباحة كالصيود
محلا للتملك ويملك اي الصبي برأي الولي من التصرفات ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والشراء
والنكاح والاجارة فان مطلق هذه التصرفات يتردد بينهما من حيث انه يدخل البيع رابحا نافعا
ويحتمل ان يكون خاسرا فيكون ضررا وكذا الاجارة والنكاح ان كان باقل من مهر المثل واجر المثل كان نفعا
وان كانا باكثر منهما كان ضررا فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي جبر نقصان رايه بانضمام راي الولي
فصار كالبالغ فالتحق بما هو نفع محض اذ الولي لكمال شفقته لا يجيز الا ما فيه نفع ظاهر مع ان فيه
تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود وتصرفه اي الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر
وصيرورته كالبالغ قول ابي حنيفة رضي الله عنه بطريق احتمال الضرر في تصرفه بزوال رايه فيصير بالاذن كالبالغ
حتى جوز ابو حنيفة رضي الله عنه بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما جوزه من غيره من البالغ او منه
بعد البلوغ وان كان لا ينفذ مثل ذلك بمباشرة الولي بنفسه وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا ينفذ
تصرفه بالغبن الفاحش باذن الولي كما لا ينفذ بمباشرة الولي وهذا لان البيع بالغبن الفاحش كالهبة
ولهذا لا يملكه من لا يملك الهبة كالاب والوصي ولو صدر من المريض يعتبر من الثلث كالهبة والصبي
ليس باهل للهبة وان كان باذن وليه فلا يكون اهلا للتصرف بالغبن الفاحش وابو حنيفة رضي الله عنه
يقول البيع بالغبن الفاحش تجارة وبيع ولهذا يجب به الشفعة فدخل تحت الاذن بخلاف الهبة
فانها ليست بتجارة بخلاف مباشرة الولي بنفسه لان تصرفه مقيد بشرط الاصلح ولا يتعدم على صحة
التصرف من الولي وصحته من الصبي كالاقرار بالدين او العين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار
لقصد استجلاب قلوب المجاهدين ليحصل الربح في تصرفات اخر او لخوف كساد السلعة اكثر ورده ايده
ابو حنيفة لو تصرف الصبي باذن الولي مع نفسه اي الولي بغبن فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة وذكر

يعني باذن الصبي وهو صح المشتري ويخرج عن ملكه ضرر ومن حيث انه يدخل الثمن في ملكه نفع ويحتمل ان يكون صح

في بيع

لان الصبي

لان الصبي اصيل في الملك لانه مالك حقيقة وفي الراي اصيل من وجه لانه اصل الراي غير اصيل من وجه
باعتبار عدم الراي اذ ليس له كمال العقل فيثبت له شبهة النيابة عن الولي من حيث انه مستفيد
نفاذ التصرف باذنه واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي فانه يمكن انه انما اذن له بذلك
ليحصل له الفائدة وسقطت هذه الشبهة واعتبر الاصل في غير موضع التهمة وهو التصرف
مع الاجنبي او مع الولي بمثل القيمة او بالغبن اليسير عملا بالاصل والشبهة وفي رواية اخرى
اجاز البيع مع الولي بغبن فاحش لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راي الولي فلا فرق
بين معاملته مع الولي والاجنبي قال واما اذا اوصى المنقوله باب في الامور المعترضة اهو ك
واذا اوصى الصبي بشيء فالوصية باطلة عندنا سواء كانت في اعمال البر كبناء المسجد والحج والصدقة
او لم يكن فظهر ان القيد بقوله من اعمال البر ليس لنفيه او يقول لما بطلت وصيته باعمال البر
ففي غيرها اولى ويكون ذكر القيد لهذا الغرض لا للاحتراز وان كان فيه نفع ظاهر وهو حصول الثواب
من تتمة مذهبنا خلافا للشافعي في وصاياه فيما وافق الحق لانها نفع محض لحصول الثواب
في الآخرة بعد استغنائه عن المال بالموت لان نفوذها بعد الموت ولان الوصية اخت الميراث
والصبي فيه كالبالغ فكذا في اخته بخلاف التبرعات كالهبة والصدقة في حيوته لتضرره
بزوال ملكه في حال احتياجه ولنا انها وضعت لازالة الملك تبرعا مضافا الى ما بعد الموت
فيكون ضررا محضا فيعتبر بالتبرعات في حيوته وما فيه من النفع اتفاقي وهو غير معتبر كما
لو باع شاة قد اشرفت على الهلاك لم يصح كونه نفعا محضا في هذه الحالة وكما لو باع ماله باضعاف
قيمته لم يجز اي الصبي وان كان نفعا اتفاقيا باعتبار ان البيع في اصله يحتمل الضرر كما يحتمل النفع وكما لو طلق
امرأته القبيحة الفقيرة ليتزوج باختها المليحة الغنية لم يجز وان كان في هذا الطلاق نفع اتفاقي
باعتبار ان اصل التصرف من المضار فادير الحكم عليه تيسيرا اذ في اعتبار الاحوال حرج لعدم انضباطها
ولان الارث شرع نفعا للمورث الا ترى انه شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه وهذا
لان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه اولى من النقل الى الاجانب اذ في ايصال النفع الى القريب
صلة الرحم فيكون التوريث في حقه افضل من الايصاء وفي الانتقال عنه اي عن الارث الى الايصاء
ترك الافضل لا محالة وهو ضرر محض فلا يشرع في حقه واليه اشار النبي عليه السلام لان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين بسبب الفقر فقد صح

صغه م

الولي م
اي الغبن اليسير م

المضار

بالرق

بان الارث خير من الوصية فلا يترك الخير في حقه ولا اشكال على هذا في صحة اقرار الصبي العاقل على نفسه
وهو مجهول الحال مع انه ضرر محض لان ثبوت الرق ههنا ليس بعبارته بل بدعوى ذي اليد انه عبده
باعتبار يده وليس لمحمد رحمه الله فيها في المسائل التي اختلف فيها معنى فقهي يطرد في جميع
الصور بل فيها تناقض ظاهر حيث اعتبر عبارة الصبي في اختيار احد الابوين اذا وقعت الفرقة بينهما
وانقضت مدة حضانة الام بسبع سنين او ثمان مع كونه اضر بالصبي لميله الى الهوى واللعب
فيختار من عنده اللعب ولا يواخذه بالاداب وانما خيره النبي عليه السلام لانه اختار ما هو الانفع ببركة
دعاء النبي عليه السلام فانه قال لذلك الغلام اللهم سدده ولم يوجد مثله في حق غيره ولم يعتبر عبارته
في اختيار الاسلام حتى لم يحكم باسلامه اذا اسلم مع كون الاسلام نفعا محضا لكونه للسعادات
الدنيوية والاخروية واعتبر ايضا عبارته في الوصية والتدبير حيث جوز وصاياه فيما ذكرنا و
تدبيره مع كونهما من المضار ولم يعتبر عبارته في البيع ونحوه كالنكاح والاجارة مع ظهور نفعه
بان باع باكثر من القيمة وفيه من التناقض ما لا يخفى حيث صحح عبارته فيما فيه ضرر ولم يصحح فيما فيه نفع على
زعمه انه نفع او ضرر وحرف هذا اي حرف الشافعي واصله الذي يبنى عليه الاحكام هو ان ما يمكن حصوله من المنافع
بمباشرة الولي لا يعتبر عبارة الصبي فيه وما لا يمكن حصوله بعبارة الولي يعتبر عبارته فيه لان من كان
موليا عليه في شيء لا يصلح وليا فيه لان كونه موليا عليه امارة العجز وكونه وليا علامة القدرة
وفي كونه قادرا وعاجزا وموليا ووليا في شيء واحد نوع من التضاد فلما جعله الشارع موليا عليه في
شيء دل على سقوط ولايته فيه فيقال بان منفعة اختيار احد الابوين ومنفعة الايصاء لا يحصل له
بمباشرة الولي فيعتبر عبارته في ذلك والمنفعة المطلوبة بالاسلام يمكن تحصيلها بمباشرة الولي فانه
يصير مسلما باسلام احد ابويه فلا يعتبر عبارته في ذلك قلنا لا مضادة بينهما لاختلاف
الجهة فانه لاصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح وليا وباعتبار قصور عقله صلح موليا عليه
ولا منافاة بين ما يحصل له النفع في حالة بمباشرة نفسه وفي اخرى بمباشرة الولي ولهذا يصير مسلما
باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما يتحقق المنافاة لو تحقق في حالة واحدة وبعد ما
نحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لاحدهما
لا يكون مسلما باسلام نفسه فلم نجعله موليا فيما جعلناه وليا وكذا بالعكس قلنا يوجد
ما فيه نفعه بالطريقين على البدل وفيه توسعة عليه لنيل المنفعة التي لا تحصل اذا كانت جهة الاصابة
واحدة معينا وربما لا يسلم احد ابويه ويريد هو الاسلام فلو لم يعتبر عبارته لم يحصل له الاسلام
بعبارة الاب ولا يستحيل ما ذكرنا كما في ارسال الطلاق وتعليقه ونظير هذا العبد يكون تبعا لمولاه في السفر
والاقامة في حالة وهي ما لو كان مسافرا مع المولى ويكون اصلا بنفسه في حالة اخرى عند انفراده في السفر عن مولاه
والله اعلم

قال

قال باب في الامور المعترضة الى قوله واما الصغر اقول لما فرغ المصنف رحمه الله
عن بيان الاهلية والاحكام المبنية عليها شرع في بيان ما يعترض عليها من العوارض فيمنعها
عن البقاء على حالها اما بازالة الاهلية بالكلية كالموت او بازالة اهلية الاداء كالنوم والاغماء
او بتغير الاهلية في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب كالسفر وانما ذكر العوارض على الاهلية
بعد ذكرها لان وجود العارض على الشيء لا محالة يكون بعده والمراد بالعوارض الموانع وهي جمع عارضة
اي خصلة مانعة من عرض كذا اذا ظهر له امر يمنعه عن المضي ومنه المعارضة لمنع كل من الدليلين
عن اثبات موجب الاخر ومنه سمي السحاب عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا لمنعه اثر الشمس
وشعاعها وانما سميت هذه الاشياء عوارض لمنعها الاحكام المتعلقة بالاهلية عن الثبوت
ولهذا لم يذكر بقية العوارض كالكهولة والشيخوخة وغيرها لعدم تاثيرها في تغير الاحكام والحمل
والارضاع والشيخوخة المفنية وان تغير به بعض الاحكام فهي داخلة في المرض والجنون والاغماء
وان دخلا في المرض لكنهما باحكام كثيرة افردا بالذكر ثم العوارض نوعان سماوي وهو ما لا صنع
للعبد فيه بل يثبت من قبل الشارع بلا اختياره ولهذا ينسب الى السماء باعتبار انه نازل من خارج
عن قدرته اذ الحوادث التي لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء وان كان من الله قال الله تعالى وفي
السماء رزقكم وما توعدون وثانيهما مكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وانما قدم السماوي
لكونه اظهر في المعارضة لخروجه عن الاختيار وهو اشد تاثيرا في تغيير الاحكام ولانه اقوى لعدم قدرة
العبد على دفعه والصغر وان كان ثابتا باصل الخلقة لكنه عد من العوارض اما ان الانسان قد
يخلو عنه كادم وحواء عليهما السلام او لانه غير داخل في ماهية الانسان يمكن الانفكاك عنه فكان
عارضا له ولهذا عد الجهل من العوارض مع كونه اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا باعتبار انه خارج عن مفهوم الانسانية مفارق له وجعل مكتسبا وان لم يكن بلا اختيار
العبد باعتبار انه قادر على ازالته بالتعلم وكان ترك التعلم بالاختيار كالكسب للجهل بخلاف الرق
حيث لم يجعل من المكتسبة وان كان في قدرة العبد ازالته بالاسلام باعتبار انه ثبت جزاء على الكفر
حكما بدون اختياره كسائر الاجزية ومجموع النوعين ثمانية عشر احد عشر منها سماوية
وسبعة مكتسبة اما السماوي فهو الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فهو نوعان نوع منه ونوع من غيره اما
الذي منه فالجهل لما ذكرنا والسفه والسكر والهزل والخطا والسفر واما الذي من غيره فالاكراه

وتفوت عبارة

بما فيه الحاكم وبما ليس فيه الحاكم وهذا عددها واما بيانها مفصلا فاول السماوية الجنون
عن اختلال العقل بحيث يمنع جريان الاقوال والافعال على نهج العقل وقيل هو معنى يقتضي انعدام آثار
العقل وتعطيل افعاله وهو لا ينافي اهلية الوجوب له وعليه لانها بناء على الاهلية الصالحة
ونفس الوجوب بالاسباب وهي ثابتة وانما ينافي وجوب الاداء لانه ينافي القدرة على الاداء لعدم العقل
ولان وجوب الاداء بالخطاب ولا خطاب بدون العقل فينعدم الوجوب لانعدام حكمه وهو الاداء كما ذكرنا
فيسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وساير اقواله كالاقرار والبيع والشراء
لانعدام حكمه اذ لا يبنى الحكم على كلام من لا عقل له لانه لا يدري ما يقوله كما سقطت عنه الحدود والكفارات
لاحتمال سقوطها عن البالغ بالشبهة وكذا العبادات لاحتمال سقوطها بعذر الحيض والنفاس فكذا بالجنون
بخلاف ضمان الافعال حيث لا يحتمل السقوط فلا ينافيه الجنون فيواخذ به حتى لو اتلف مال انسان
يضمن لانه لا يصح الحجر عن مثله اذ الافعال لا تتوقف صحتها على العقل لوجودها حسا بخلاف اقواله
لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض فلا يصح منه ما يتعلق بالعبادة
ولانه اي المجنون اهل الحكمة اي لحكم الضمان وهو الاداء بوليه كالصبي وفعله اي اداء المجنون بنفسه
غير مقصود في باب الضمان بل المقصود هو المال جبر النقصان الحق وذلك يحصل باداء الولي بخلاف العبادات
فان المقصود منها فعله بنفسه اختيارا ولا يحصل ذلك باداء الولي وانه اي الجنون في القياس
مسقط للعبادات كلها عارضيا كان او اصليا قليلا كان او كثيرا لما هو قول زفر والشافعي رحمه الله عليهما
حتى لو افاق المجنون في بعض شهر رمضان لا يجب عليه قضاء ما مضى عندهما كالصبي اذا بلغ او الكافر اذا اسلم
في خلال الشهر لانه ينافي القدرة واهلية الاداء لعدم توجه الخطاب بدون الفهم وحيث لم يجب عليه
الاداء يسقط الوجوب اذ لا فايدة في الوجوب بدون الاداء كما يسقط بالصغر مع ان الصبي العاقل
احسن حالا من المجنون بخلاف الاغماء حيث لا يوجب سقوط قضاء ما مضى من الصوم والصلوة اذا كان
اقل من يوم وليلة لانه لا يزيل العقل فيكون الاهلية قايمة لكنه عجز عن استعمال القدرة فصار كالنوم
لكنهم اي علماونا الثلثة استحسنوا في الجنون الذي هو غير ممتد فجعلوا ساقطا لاعتبار في حق وجوب
القضاء دون الممتد والحقوه بالنوم والاغماء لانه عارض مثلهما غير مودي الى الحرج فيعتبر بهما على انه
لا ينافي اهلية الوجوب وانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل لثواب الاخرة ثم اختلفوا في الجنون
الذي يلحق بالنوم والاغماء قبل الامتداد في عدم سقوط القضاء فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اي الذي الحق بالنوم
اذا كان عارضا بان بلغ وهو عاقل ثم طرا عليه الجنون اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط القضاء مطلقا
وقال محمد رحمه الله هذا اي الجنون الاصلي وهو الذي حصل قبل البلوغ والعارضي الحاصل بعده سواء في حق هذا

الحكم فلم يفرق بينهما ففي الصورتين الممتد مسقط وغيره ليس بمسقط وثمرة الخلاف يظهر
فيما لو افاق بعد ما بلغ مجنونا في بعض الشهر فانه يجب عليه قضاء ما مضى عند محمد رحمه الله ولا يجب — الممتد
عند ابي يوسف رحمه الله والجنون يختلف باختلاف العبادات لان بعضها موقت باليوم والليلة
وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فحد الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الصلوات اي اوقاتها عند محمد رحمه الله بان يزيد على يوم وليلة ليصير الصلوات ستا باعتبار
الساعات عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيزيد على يوم وليلة بساعة وفايدة الخلاف يظهر
فيمن جن قبل الزوال ثم افاق في الغد بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر
من يوم وليلة وعند محمد رحمه الله يلزم القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر ليصير ستا ويدخل في حد
التكرار وهو القياس لكنهما قالا وقت الصلوات الخمس يوم وليلة فقد دخل في حد التكرار وان لم
يدخل الواجب في حد التكرار فاقيم الوقت مقامه لانه سببه تيسيرا كما في المستحاضة وحد التكرار
في الصوم بان يستغرق شهر رمضان فلو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء
وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان ذلك اول ليلة من رمضان مفيقا فاصبح
مجنونا واستوعب الى اخر الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح وكذا ذكره الفقيه ابو جعفر رحمه الله — ليس
ايضا لان الليل لا يحل للصوم وكان الجنون والافاقة فيه على السواء وذكر في المجرد انه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
وعلى هذا لو افاق ليلة في وسط الشهر ثم اصبح مجنونا لا يجب عليه القضاء وان افاق في اخر يوم من
رمضان ان كان قبل الزوال يلزمه القضاء لانه وقت النية وان كان بعده فقد اختلفوا فيه
والصحيح انه لا يلزمه لان الصوم لا يفتتح فيه ثم انه لم يعتبر الامتداد في الصوم بدخوله في حد التكرار
كما اعتبر في الصلوة لان ذلك لا يثبت الا بحول فيصير التبع زايدا على الاصل وهو لا يجوز ويعتبر امتداد
الجنون في الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله والمروي
عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي وقال ابو اليسر وهو الاصح لان الزكوة انما يدخل في حد التكرار
بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله عليها ان امتداده الى اكثر السنة كان في — كافي
سقوط الزكوة عنه والمصنف رحمه الله يلحق بالاول لان وقتها الحول لكنه اقام ابو يوسف رحمه الله
اكثر السنة مقام كله كما هو دابه تيسيرا وتخفيفا على المكلف لانه اقرب الى سقوط الواجب فعلى
هذا اذا بلغ مجنونا وله نصاب فافاق بعد ستة اشهر ثم حال الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة
عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب عليه بل يستانف الحول
من وقت الافاقة لان الاصلي عنده ملحق بالصبا ولو كان عارضا يجب عليه اتفاقا لانه لم يمتد — لا يمتد

فافهم اذا زال الحدمض اكثر من سنة اشهر فكذلك يجب عليه عند محمد رحمه الله اصليا كان او عارضا لانه ممتد الى السنة وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب لوجود الامتداد الى اكثر السنة قوله ولم يصح ايمانه اي ايمان المجنون قصدا اي مستقلا ولا ردته كذلك لعدم ركن الايمان وهو العقد اي الاعتقاد بالقلب وهو انعقد لعدم العقل وكذا عدم ركن الردة وهو تبدل الاعتقاد عن عقل اذ لا اعتبار للكلام الصادر بدون العقل فلا يدل على صحة الاعتقاد ولا على تغييره لا يقال عدم صحة الايمان من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عن مثله كالصبي العاقل لانا نقول ان عدم صحة ايمانه ليس بطريق الحجر لان عدم الحكم لعدم الركن لا بعد حجرا ويصح كل واحد من ردته وايمانه تبعا لابويه فلو اسلم ابواه او احدهما صار مومنا ولو ارتدا ولحقا به بدار الحرب يصير مرتدا تبعا فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يصير مرتدا لانه حين ظهرت تبعية دار الاسلام فصار مسلما لعدم تبعية الابوين

قال واما الصغر في اول احواله الى قوله فاما العته اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية الصغر وقدم الجنون على الصغر لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم عليه ليمكن الحاقه به ووجه كون الصغر من العوارض وان كان طبيعيا قد مر ذكره والصغر في اول احواله قبل ان يعقل كالجنون لجامع عدم العقل والتمييز ويشاركه في الاحكام فاذا ترقى عن اول احواله وظهرت اثار التمييز فيه وعقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من الاهلية وهي الاهلية القاصرة التي ذكرناها ولكن الصبا عذر مع ذلك مع اصابته نوعا من الاهلية لنقصان عقله وعدم بلوغه غاية الاعتدال فيسقط عن الصبي بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر الاغماء والجنون والحيض والنفاس وكالزكوة فانها تسقط عن البالغ بعذر الجنون وهلاك المال كالصوم فانه يسقط بعذر الجنون المستوعب للشهر وكالحج فانه يسقط بالرق وعدم الامن وكذا وجوب اداء الايمان يسقط بعذر الاكراه عن البالغ فاذا سقطت هذه الاشياء عن البالغ بالاعذار فعن الصبي بعذر الصبا اولى ومع هذا لو ادى يصح تطوعا فيما سوى الايمان فانه يقع فرضا وسوى الزكوة فانها لا يصح مطلقا للزوم الضرر في الحال وانما قيد بقوله يسقط عنه ما يحتمل السقوط احترازا عن نفس وجوب الايمان فانه لا يحتمل السقوط على ما يجيء وعن وجوب الضمان ولهذا اي الاجل انه يسقط عنه ما يسقط عن البالغ بالعذر لو ارتد الصبي بعد الايمان لا يقتل لان جزاء الردة مما يحتمل السقوط في حق القتل كما لو ارتدت المراة لا تقتل فكذا الصبي وان كانت الردة لا تحتمل السقوط في حق الجزاء في الاخرة بالعذاب الاليم وكذلك ايضا صح شروع الصبي في العبادات بلا لزوم مضي بالاتمام ووجوب قضائها بالافساد

اذ لا عهدة على الصبي وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ كالمظان يعني لو شرع البالغ في الصلوة ظانا ان عليه الصلوة ثم تبين بخلافه او قام الى الخامسة في الرباعية على ظن انها الرابعة او الثالثة ثم افسدها لا يجب عليه القضاء فاذا سقط القضاء بعذر الظن عن البالغ فسقوطه بعذر الصبا اولى وكذا لو شرع الصبي في الحج او العمرة ثم احصر بعد الاحرام لا قضاء عليه لان شروعه ليس بملزم للقضاء لكونه عهدة ولو ارتكب محظور الاحرام لم يلزمه الجزاء لانه ليس باهل للزوم العهدة عليه فلهذا لا يسقط عن الصبي فرضية الايمان اذا عقل فانه لا يحتمل السقوط لان تعيين وجوب التوحيد دايمي بدوام وجود اسبابه الدالة على وجوده من حدوث العالم وسماته فلا يسقط عنه نفس الوجوب وان سقط عنه وجوب الاداء والدليل على ان نفس الوجوب ليس بساقط عنه انه لو اتى به يقع عن الفرض دون النفل حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولهذا لو لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ وبعد طلب الاعادة منه بل امتنع لم يجعل مرتدا ولو لم يقع عن الواجب لوجب عليه التجديد بعد البلوغ ويجعل مرتدا بالامتناع كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره يجب عليه الاعادة لان ما صلى في اول الوقت وقع نفلا فلا يسقط به الفرض وقد ذكرنا فيما سبق ان في وجوب الايمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الاداء اختلافا بين المشايخ فالمذكور ههنا من وجوب الايمان عليه اختيار شمس الائمة الحلواني رحمه الله دون شمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله ووضع الامر اي القاعدة الكلية التي يبتني عليها احكام الصبي انه يوضع عنه العهدة وهو لزوم ما فيه مواخذة عليه وضرر المحنة عقدا اجلا ويصح من الصبي بمباشرته بنفسه ويصح له بمباشرة غيره لاجله ما لا عهدة فيه ولا ضرر كقبول الهبة والصدقة وغيرهما من المنافع وانما يوضع عنه العهدة لان الصبي من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل السقوط عن البالغ بسائر الاعذار واحترز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو بحال ونفي حقوق العباد فانه لا يحتمل السقوط ايضا بعذر لانها حقوق محترمة لعصمة المحل فيجب الضمان باتلافه وكذا لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عمدا لان عهدة القتل تحتمل السقوط بالعفو والابوة فيسقط بالصبا ولان الحرمان عن الميراث يثبت بطريق العقوبة جزاء لان القاتل يعجل باخذ ما اخره الشرع فيجوزي بالحرمان وفعله لا يصلح سببا للجزاء المقصود معنى الجناية في فعله لعدم صدوره عن كمال العقل ولهذا لا يوصف بالجهة والعقوبة لا تجب الا مقابلة فعل حرام قوله ولا يلزم حرمانه بالرق والكفر جواب عما يقال لو كان الحرمان عن الميراث بطريق الجزاء لكان ينبغي ان لا يحرم بالرق والكفر لانه ليس باهل للجزاء باشتراط تقرير الجواب

انه انما يحرم عن الميراث بالرق لان الرق منافي اهلية الارث لانه منافي للملك لكونه مملوكا فلو ورث شيئا
يثبت الملك فيه لمولاه اذ العبد وما في يده لمولاه والمولى اجنبي عن المورث فيكون القول بوراثة العبد قولا
بوراثة الاجنبي ولم يقل به احد وكذا الكفر ينافي الارث لانه من باب الولاية لانه خلافة عن المورث في الملك
يدا ورقبة والكفر مناف له فحرمان الميراث بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية وانعدام الحق لعدم
سببه واهليته لا بعد جزاء ثم العهدة على نوعين خالصة كالحدود والقصاص والطلاق والعتاق فهذه
العهدة لا يلزم الصبي بحال اي وان انضم اليه رايه اي الولي والثاني عهدة مشوبة بالنفع غير خالصة
كالبيع والاجارة فهذه يتوقف لزومها على راي الولي لانه ينجبر نقصان رايه براي الولي فيهم من المنافع
ولما كان الصبي من اسباب العجز صار اهلا للنظر وللولاية النظرية عليه لانه عاجز بنفسه عن تحصيل منافعه
ومصالحه فجعلت الولاية عليه الى من يشفق عليه ليحصل مقاصده بتصرفه وصار ايضا سببا لقطع
ولايته عن غيره لانه مولى عليه فلا يصير وليا لغيره ولان الولاية المتعدية فرع القاصرة فاذا لم يكن له
ولاية على نفسه فعلى غيره اولى لان من يكون عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه فعن مصالح غيره اعجز فلا
يكون في تفويض الولاية عليه الى الغير نظرا للغير واكثر مباحث الصبي مكرره مذكورة في اول الباب لكن ذكرناها
شرحا لكلام المصنف رحمه الله قال فاما العته الى قوله واما النسيان اقول ومن الامور المعترضة
على الاهلية العته بعد البلوغ وهي آفة توجب الاختلال بالعقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام
العقلاء ومرة كلام المجانين فيشبه الصبي في نقصان العقل فيكون حكمه حكم الصبي مع العقل في جميع
الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبي مع العقل فيصح اسلام المعتوه
وتوكله ببيع مال غيره وبساير التصرفات ويصح صومه وصلوته وحجه وقبول الهبة كما يصح كل ذلك
من الصبي العاقل لكنه اي العته يمنع العهدة وما فيه مضرة له نظرا له وشفقة عليه كما قلنا في الصبي
فلا يطالب في البيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع فلا يصح منه طلاق امراته ولا عتق عبده
وان اذن له الولي فقوله واما ضمان ما يستهلك الى اخره جواب عما يقال قد نفيتم لزوم
ما فيه عهدة عن المعتوه واوجبتم عليه ضمان ما يستهلكه من الاموال وهو عهدة تقرير
الجواب ان ضمان المستهلك ليس بعهدة لان الضمان شرع جبرا لما استهلكه من المحل المعصوم
ولهذا قدر بالمثل في المثلي وكونه معصوما لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد لحاجتهم
الى ذلك لتعلق بقائهم وقوام مصالحهم به وبالعته لا يزول ذلك كما لا يزول بالصبي فبقي معصوما
فيضمن والعهدة المنفية عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع كحقوق الله تعالى فانها واجبة ابتلاء
فيتوقف على كمال القدرة والعقل فيسقط بالاعذار لانه تعالى غني عن ذلك بخلاف حقوق العباد

لا يسقط الخطاب

لاحتياجهم فلا يحتمل السقوط بالاعذار ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب مشروط بكمال الاهلية
الثابتة بكمال العقل والفهم وهو مفقود فيه كما في الصبي فلا يجب عليه اداء شيء من العبادات ويسقط
عنه العقوبات لكنه اذا ادى يصح عن الزكوة كما هو الحكم في الصبي العاقل وهو اختيار عامة المتاخرين
وذكر القاضي ابو زيد رحمه الله في التقويم حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم يسقط
الوجوب عنه احتياطا لانه وقت توجه الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب
قال ابو اليسر ليس كما ذكر اذ العته نوع جنون فيمنع وجوب الاداء اذ المعتوه لا يقف على العواقب
فهو كصبي ظهر فيه العقل ونقصان العقل موثر في سقوط الخطاب وقال البستي رحمه الله في اصوله
المعتوه ليس بمكلف باداء العبادات كالصبي العاقل الا انه اذا زال العته توجه عليه الخطاب بالاداء
حالا وبقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه حرج كالقليل فقد صح في انه يقضي القليل دون الكثير وان لم
يكن مخاطبا فيما قيل كالنائم والمغمى عليه دون الصبي اذا بلغ وهو اقرب الى التحقيق ويتولى عليه
ان يثبت الولاية على المعتوه لوليه كما يثبت على الصبي نظرا له لعجزه عن تحصيل المصالح بنفسه
ولا يلي على غيره اي لا يثبت للمعتوه ولاية على غيره لان الولاية المتعدية فرع على القاصرة وليس
له ولاية على نفسه لعجزه عن التصرف بنفسه فلا يثبت له ولاية التصرف على غيره فقوله وانما
يفترق الجنون والصغر لما ذكرنا ان الصغر في اول احواله كالجنون في جميع الاحكام فورد عليه مسئلة
عرض الاسلام وعدمه فاراد ان يشير الى الفرق بينهما في حق هذا الحكم فقال انما يفترقان في هذا
الحكم لان هذا العارض وهو الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين وربما لا يزول فقيل
اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال فان اسلم احدهما فهي امراته والا فرق بينهما
ولا يوخر العرض الى ان يعقل المجنون فيعرض عليه لان فيه ابطال حق المراة بتركها تحت قيد
الكافر ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم اداء صحة الاسلام بنفسه بخلاف الصغر في اول احواله فانه
محدود الى وقت ظهور العقل فيه فوجب تاخير العرض اليه فان اسلمت امراة الصبي لا يفرق بينهما حتى
يعقل الصبي فيعرض عليه الاسلام فان اسلم فهي امراته والا فرق بينهما ولا يجب العرض على احد ابويه
في الحال لان فيه ابطال حق الصبي على تقدير عدم اسلام احدهما وفي توقف العرض الى زمان ظهور العقل
تاخير حقها والتاخير اهون من الابطال وهذا الفرق كان ينبغي ان يذكره في باب الصغر دون العته
وانما اخره الى ههنا لان حكم المعتوه والصبي العاقل واحد ولهذا قال واما الصبي العاقل والمعتوه
فلا يفترقان في شيء من الاحكام حتى صح اسلامهما فلو اسلمت امراتها يجب العرض عليهما في الحال دون ابويهما
ولا يوخر الى زمان البلوغ والصحة من العته لان اسلامهما صحيح في الحال بخلاف المجنون لان اسلامه

بخلاف الصبي

لسين تصحيح صحب العرض على احد ابويه واعلم انه قد توهم اطلاق لفظ الكتاب وغيره من الكتب في قوله
فانه محدود ان المراد به انه محدود الى حد البلوغ فيؤخر العرض الى بلوغه وقد فهم هذا المعنى صاحب البديع
حيث قال وفي الصبي يؤخر الى البلوغ للتيقن بزوال الصبا وهذا الوهم فاسد لانه انما يحتاج الى اوزح
الفرق بين الصبي في احواله وبين المجنون لانه في حكمه لا بين الصبي العاقل وبين المجنون لانه ليس حكمهما واحدا
في شيء من الاحكام فاذا كان كذلك فالصبي العاقل اذا اسلمت امراته لا يؤخر العرض الى البلوغ لان اسلامه
صحيح فيتحقق منه الاباء في الحال والصبي غير العاقل اذا اسلمت امراته يؤخر العرض الى زمان ظهور العقل
فيه لا الى زمان بلوغه وكلام صاحب البديع يقتضي ان يؤخر العرض الى البلوغ في الصبي العاقل وفي غيره
وهو ليس كذلك فانه نص في شرح الجامع وقال فاذا عقل الصغير عرض عليه القاضي الاسلام فان
اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط
عنه فيما هو حق الله دون حق العبد ووجوب العرض ههنا حق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى
بلوغه لان اسلام العاقل صحيح فبطل بهذا ما توهم صاحب البديع وكل من يتوهم مثل وهمه قال
واما النسيان الى قوله واما النوم اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية النسيان وهو عبارة
عن معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطارئ على الحفظ
وقيل هو الجهل ببعض الامور من غير آفة مع العلم بامور اخر كثيرة فخرج النوم بقوله مع العلم بامور اخرى
والجنون بقوله من غير آفة والنسيان لا ينافي الوجوب فلا يصلح عذرا في سقوط شيء من الواجبات لانه
لا يزول به العقل فلا يخل بالاهلية والقيد بقوله في حق الله يوهم انه ينافي الوجوب في حقوق العباد
وليس كذلك لكنه استدراك عن قوله في حق الله تعالى يعني مع كونه غير مناف للوجوب في حق الله لكنه يحتمل ان
يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه يعدم القصد الى الفعل بعينه لعدم العلم فصار في حكم العجز فاذا غلب
جعل عفوا في حق الله ويلازم الطاعة تقصير وضعف لكونه غالبا يعني اذا كان غالبا بحيث يلازم الطاعة
على معنى انه لا تخلو الطاعة عنه غالبا والغلبة اما بنقصه مع وجود الحالة المذكورة كالاكل في الصلوة
والجماع في الاحرام والاعتكاف واما بتقصيره فهو اما بحسب استيلائه على الطبع بان يدعو اليه
الطبع كالاكل في الصوم فان الغالب فيه ميل الطبع لانه وقت الاكل والشرب في عامة الاوقات فيغلبه
النسيان واما بمجرد انه مركوز في الانسان باعتبار حالة ينفعل عنها مثل نسيان التسمية حالة
الذبح فان حالة الذبح حالة خوف واضطراب وانزهاق روح فيكثر الغفلة والنسيان عن التسمية
في تلك الحالة ولهذا لا يرى ارقاء القلوب يذبحون شيئا وينفر عنه طبع الاكثر فجعل النسيان في مثل
هذه الاشياء من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق ولهذا انسب الى الشارع في اعتراض

في قوله انما اطعمك الله وسقاك لحدوثه بخلق الله تعالى بغير اختيار وصنع من الناسي فيكون عذرا
في حق الشرع بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان عذرا فيها لان حقوقهم محترمة لحاجتهم
الى عصمة المحل لا ابتلاء وحقوق الله ابتلاء منه لغناه فجاز ان يجعل النسيان عذرا وعلى هذا اي على
ان النسيان اذا كان غالبا يجعل من اسباب العفو في حق الله قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا
في حالة القعدة لم يقطع الصلوة اذا سلم في القعدة الاولى ظانا انها القعدة الاخيرة بخلاف
ناسيا الكلام في الصلوة في اي جزء من اجزائها كان وكذا السلام على الغير والسلام في حالة القعدة من القيام
والركوع والسجود حيث يقطع الصلوة لان هيئة المصلي مذكرة بانه في الصلوة فلا تعذر كالاكل
المحرم والمعتكف في الوطي حيث يحكم بفساد الحج والاعتكاف لان هيئتهما تذكره على انه محرم او معتكف
فلا يقع غالبا فلو وقع لكان من شدة الغفلة والتقصير فلا يلحق بالمنصوص اذ جعله عفوا في المنصوص
للحرج ولا حرج الا في الغالب دون النادر قال واما النوم الى قوله والاغماء اقول ومن الامور المعترضة
على الاهلية النوم وهو عبارة عن فترة اصلية تحدث في ذي الروح بلا اختيار منه ويمنع الحواس عن
استعمالها مع سلامتها احترز بقوله اصلية عن الاغماء فانه عارضي يخلو الانسان عنه وقيل هو
حالة طبيعية يتعطل معها القوى بسبب ترقي البخارات الى الدماغ وعلى ما هو المركوز في الكتاب
هو عبارة عما يوجب العجز عن استعمال القدرة فان الانسان اذا نام لا يقدر على استعمال قواه
الظاهرة والباطنة في ادراك المحسوسات او المعقولات ولا يقدر على الافعال الاختيارية كالقيام
والقعود وغيرها فيكون منافيا للاختيار اذ الاختيار بدون استعمال القدرة الظاهرة للافعال
والباطنة للادراك فاوجب تاخير الخطاب للاداء لعجزه عن فهم الخطاب والافعال وانما قال اوجب
تاخير الخطاب للاداء لانه لا يمنع الخطاب في حق القضاء اذا انتبه ولا يمنع نفس الوجوب اذ لا حرج
في القضاء لانه لا يمتد غالبا اكثر من وقت صلوة او صلوتين فاحتمل الاداء بعده بلا حرج وقد قال
النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ولما لم يبق له اختيار حالة النوم لم يصح
والردة عنه ما كان مبنيا على الاختيار وبطلت عبارته اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام والبيع
والشراء فلا يصح منه هذه الاشياء ولم يتعلق بكلامه وقراءته في الصلوة حكم فلو قرأ فيها وهو
نائم لا يكفيه ولو تكلم فيها وهو نائم لم يفسد صلوته واذا قهقه في الصلوة قيل يفسد
صلوته ويكون حدثا لان الحدث لما جعل حدثا فيها كانت حدثا في الاحوال كلها كالبول واذا كانت
حدثا مفسدة للصلوة وقيل يفسد صلوته ولا يكون حدثا لقصورها عن القهقهة في اليقظة فصارت
كالكلام يفسد الصلوة دون الوضوء وقيل يكون حدثا ولا يفسد صلوته لعدم اعتبار كلام النائم

فيتوضأ ويبني على صلوته كما في سبق الحدث والصحيح انه لا يفسد صلوته ولا يكون حدثا لان القهقهة
انما جعل حدثا في الصلوة حالة اليقظة على خلاف القياس بالنص والقهقهة فيها حالة النوم
ليس في معنى المنصوص فلا يلحق به وكذا لا يفسد صلوته لان غاية امره ان يجعل كلاما وقد ذكرنا
انه لو تكلم النايم في الصلوة لا يفسد قال والاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال
القدرة الى قوله واما الرق اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية الاغماء وهو ضرب مرض يضعف
القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيل العقل ولهذا عصمت الانبياء عن الجنون (فوت في)
دون الاغماء لكونه مرضا وهم غير معصومين عن الامراض في الاغماء مثل النوم في فوت الاختيار
وفوت استعمال القدرة والقوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او
القلب ولا اختيار بدون القدرة والادراك حتى يمنع اي الاغماء صحة العبادات لانها مبنية على
الاختيار ولا اختيار له فلم يعتبر طلاقه وعتاقه واسلامه وردته وساير ما يتعلق بالعبارة
والاغماء اشد من النوم وفوقه في تعطيل القوى لان النوم فترة اصلية وحالة طبيعية للانسان (لانباه صح)
لعدم خلو الحي عنه القوى بل ينافي استعمالها مع وجودها الا النوم الذي يسترخي به مفاصله
وهو النوم مضطجعا او مستندا او متكئا الى شيء لو ازيل عنه لسقط فحينئذ يزول عنه القوى المدركة
والمحركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ وهو كثير الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال وهذا اي
الاغماء عارض غير طبيعي لخلو الحي عنه غالبا ينافي القوى اصلا في الاحوال كلها لكثافة سببه الا ترى
ان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فلهذا اي ولاجل
ان الاغماء اشد من النوم وفوقه في منافاة تماسك اليقظة اختلف احكامهما فكان الاغماء حدثا في كل الاحوال
اي سواء كان قايما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم فانه حدث في بعض الاحوال
وهي ما يسترخي به مفاصله ولم يبق معه تماسك اليقظة دون بعض وكذا منع الاغماء البناء حتى لو
اغمي في الصلوة ثم افاق فيها لا يبني عليها بل يجب عليه الاستيناف لكون الاغماء عارضا غير طبيعي
نادرا لا يقع الا قليلا فلم يكن في معنى المنصوص لان النص ورد في جواز البناء مع وجود المنافي
على خلاف القياس فيما يكثر وجوده كسبق الحدث دفعا للحرج فيختص بمورد الشرع واعتبر
امتداده في الصلوة خاصة دون الصوم والزكوة وحاصله ان القياس في الاغماء ان لا يسقط شيئا
من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة
لان امتداده الى اكثر من يوم وليلة غالب فيحرج في القضاء وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر امتداده
شهرا او سنة فلا يحرج في القضاء ولما كان الامتداد في الجنون غالبا اعتبر في سقوط جميع العبادات

ولما كان في النوم نادرا لم يعتبر في سقوط شيء منها ولما كان في الاغماء متوسطا اعتبر في سقوط بعضها (دون بعض)
قال واما الرق الى قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية الرق
وهو في اللغة عبارة عن الضعف يقال رق الثوب فهو رقيق اذا كان ضعيف النسج ورق
لفلان قلبي اي ضعف اشفاقا عليه ولهذا اعتبر في ضده وهو العتق القوة يقال فرس عتيق اي قوي
وعتاق الطير اقويائها وهو في الشرع عبارة عن عجز حكمي شرع جزاء في الاصل واحترز بقوله عجز حكمي
عن العجز الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر في الحس لكنه عاجز حكما وشرعا عما يقدر عليه الحر
من الشهادة والولاية والقضاء والتزوج ومالكية وغيرها من التصرفات وهو ابتداء وضعه شرع جزاء (المال صح)
ومكافاة على الكفر فيكون حقا لله تعالى فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله والاقرار بوحدانيته
بعد ما شاهدوا دلايلها وكابروا في انكار الصانع الذي خلقهم ليعبدوه واوجدهم ليوحدوه وربا[هم]
ليتنزهوا عن النقايص جزاهم الله على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ولانهم لما صيروا انفسهم ملحقة بالجمادات
حيث لم ينتفعوا بعقولهم في التامل في آيات الله الحقهم بالبهائم في الابتذال والتملك والبيع في الاسواق
لكنه اي الرق في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي من احكام الشرع المستمرة وان زال السبب من غير ان يراعى
فيه معنى الجزاء في حال البقاء وان كان في الاصل جزاء ولهذا يبقى الرق وان زال الكفر بالاسلام وصار العبد
اورع من الاحرار ويسري الى الاولاد المتولدين في الاسلام وان لم يوجد منهم الاستنكاف وهذا كالرمل
في الطواف شرع في الابتداء لاظهار الجلادة للكفار ثم بقي مشروعا وان زال سببه به اي بسبب الرق
يصير المرء عرضة اي محلا للتملك والابتذال فحينئذ يكون حق العبد وهو ماخوذ من عرضة النشاب وهو
خرقة التي يمسح بها دسومة يده او سكينه ودنسها ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات المولى صار
كالعرضة للنشاب وهو اي الرق وصف لا يقبل التجزي لانه شرع جزاء وعقوبة فلا يتصور وجوبه
متجزيا كما ان سببه وهو الكفر لا يحتمل التجزي والمسبب يثبت على وفق سببه ولانه ضعف حكمي حل بالمحل
فيكون وصفا له كالعلم والقدرة وساير الاوصاف فلا يوصف بعضه به دون البعض اذ من المحال ان يكون
بعضه ضعيفا زايل المالكية وبعضه قويا ثابت المالكية ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير مجهول
النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه ولم يجعل نصفه حرا
ونصفه عبدا في الاحكام حتى لو ضم اليه مثله يكونان كحر كما اقام الشارع امراتين مقام رجل ولا يثبت
الملك المنزلة الا في النصف الذي اقر لان الملك متجز وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل التجزي لانه يلزم
من تجزيه تجزي الرق فالحاصل ههنا اربعة اشيا الرق والعتق وهما لا يتجزيان بالاتفاق وازالة الملك
وهو يحتمل التجزي بالاتفاق والاعتاق قد اختلف فيه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى

لانه يستلزم العتق باعتبار انه مطاوعه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور
الاعتاق بدون العتق لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن انفعال الاعتاق ولازمه
وهو العتق متجزيا اتفاقا لم يكن الفعل والملزوم وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كالتطليق والطلاق
وما لا يتجزى اذا ثبت بعضه يسري الى الكل كالعفو عن القصاص فيعتق البعض عندهما يعتق الكل
وعند ابي حنيفة رضي الله عنه الاعتاق متجز وحاصل الخلاف مبني على ان الاعتاق ازالة الملك قصدا
او ازالة الرق او اثبات العتق فعندهما لما كان الاعتاق ازالة الرق او اثبات العتق وكلاهما لا
يحتملان التجزي بالاتفاق فكذا الاعتاق وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كان الاعتاق عبارة عن ازالة الملك
قصدا وهو متجز بالاتفاق فكذا الاعتاق وهذا لان الملك متجز ثبوتا وزوالا فان الانسان اذا
اشترى نصف عبد يثبت الملك في ذلك النصف فقط ولو باع نصفه يزول ملكه عن ذلك النصف فقط
فاذا كان الملك متجزيا يكون ازالته كذلك فلو ازال ملكه عن النصف بالهبة الى احد لا يزول ملكه عن كله
وكذا لو ازاله لا الى احد بالاعتاق وانما قلنا ان الاعتاق قصد ازالة الملك لا ازالة الرق
لان العبد انما يتصرف في حقه لا في حق الشرع وحقه في الملك لكونه منتفعا به لا في الرق فانه حق الشرع لما عرف
انه ثبت جزاء على الكفر فيكون حق الله لانه هو المجازي والانسان لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا
ويتمكن منه ضمنا كما لو اعتق نصيبه من العبد المشترك جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه ضمنا ولا
يملك في اعتاق نصيب صاحبه قصدا لكن يتعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق
فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة وشطر العلة لا يترتب عليه الحكم اذ اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء
العلة فيتوقف ثبوت العتق على تكميل العلة وهو ازالة جميع الملك اذ الحكم لا يثبت الا بعد وجود
تمام العلة وصار كغسل الاعضاء لاباحة الصلوة فان غسل الاعضاء متجزية لكن يتعلق به اباحة
الصلوة وهي غير متجزية فاذا غسل بعض الاعضاء لا يباح له الصلوة بل يتوقف الاباحة على غسل
الباقي وكذا عدد الطلاق متجز يتعلق به الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية فيتوقف ثبوتها على كمال العدد
وهو الثلث فهو في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع حق الله وفي البقاء على العكس فمعتق البعض كالمكاتب
لا يصير حرا في شيء من احكامه غير انه اذا عجز عن السعاية لا يرد الى الرق بخلاف المكاتب قوله والرق
ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا يعني انه مملوك من حيث كونه مالا لا من حيث كونه آدميا فلا
يكون مالكا للمال للمنافاة بين المالكية والمملوكية من جهة واحدة لان احدهما سمة القدرة والاخر
امارة العجز ويستحيل اتصاف الواحد بكونه قادرا وعاجزا من جهة واحدة ولهذا لما لم يكن
مملوكا من جهة كونه غير مال كان مالكا لما ليس بمال كما سياتي واذا ثبت ان الرق ينافي مالكية المال لا تثبت

لو لم يكن

في حق الرقيق الاحكام المبنية على ملك المال فلا يملك العبد والمكاتب التسري بالجارية وان اذن لهما المولى
لانه مختص بملك الرقبة وليس لهما ذلك وكذا لا يصح منهما حجة الاسلام لانها مركبة من القدرة المالية والبدنية
والمالية منعدمة في حقهما وذلك ظاهر وكذا البدنية في حق العبد لانها للمولى والعبادة لا تتادى بملك
الغير الا فيما استثني من القرب البدنية يعني منافع بدن العبد للمولى الا فيما استثنى الشارع في حق الصلوة و
الصوم الفرضين فان القدرة التي تحصل بها الصوم والصلوة ايضا للمولى لكن الشارع ابقى العبد
في الفرائض البدنية على اصل الحرية وانما قيد بقوله لا يصح منهما حجة الاسلام لانه يصح منهما التطوع باذن
المولى ولا يسقط به الفرض ولهذا لا يقع المؤدى قبل العتق عن الفرض حتى لو اعتقا يجب عليهما
الاعادة بخلاف الفقير اذا حج حيث يقع حجه عن الفرض ولا يجب عليه الاعادة اذا استغنى لان اصل القدرة
ثابت له لانه مالك لما يحدث من منافعه فيصح منه الاداء وان لم يجب عليه الحج لعدم الاستطاعة بالزاد
والراحلة التي هي شرط الوجوب لكن اشتراط ذلك لنفي الحرج فاذا تحمل المشقة وحج يقع عن الفرض كالمسافر
والمريض اذا حضر الجمعة اذ لو لم يقع عن الفرض يعود الامر على موضوعه بالنقض ولان الزاد والراحلة انما
شرط في حق من بعد عن مكة فاذا تحمل الفقير المتاعب ووصل الى مكة قدر على الحج وان لم يملك شيئا فصار
كساير اهل مكة لا يشترط في حقهم الزاد والراحلة فيجب عليه الحج فاذا ادى يقع عن الفرض قوله والرق
لا ينافي مالكية غير المال الحيوة والرق لا يؤثر في عطيه ابدا قوله الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة
لان هذه الاشياء من خواص الانسانية وهو ليس بمملوك من حيث الانسانية فيبقى على اصل الحرية فيها
وحاصله ان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المالية وهو قد صار مملوكا من جهة المالية فلا يصير مالكا
من تلك الجهة لما ذكرنا ولم يصر مملوكا من جهة الادمية فجاز كونه مالكا لما هو غير المال لانه ليس مملوكا من تلك الجهة
فلا تتحقق المنافاة والدليل على ان العبد مالك للدم والحيوة صحة اقراره بالحدود والقصاص دون اقرار
المولى عليه بذلك ولاباحة دمه بغيره وكذا قتل الحربي يدل على انه في حق الدم مبقى على اصل الحرية وكذا يملك
النكاح وانما يتوقف نفاذه على اجازة المولى لانه لم يشرع الا بمال ان تبتغوا باموالكم وما في يده لمولاه
وفي الجارية بدون اذنه اضرار به فيتوقف على اجازته نظرا له ولهذا بعد الاجازة انما يملك البضع
العبد دون المولى ولهذا يحل له لا للمولى ويقع طلاقه دون طلاق المولى وانما يملك اجباره على النكاح
لتحصين ملكه عن الزنا الذي هو سبب لهلاكه على انه ذكر في الايضاح ان المولى لا يملك اجباره ويملك اجبار
الامة ذكره في الاجناس والرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة
والحل والولاية فان الادمي بالذمة ممتاز عن ساير الحيوانات ويصير اهلا للوجوب له وعليه فيكون كرامة
وكذا بالحل يحصل له استفراش الحراير ويتوسع به طريق قضاء الشهوة بلا اثم وملامة فيكون كرامة

بحجه م

نسخه
اباحة

الاشباه

ولهذا الحق بالبهائم في التملك والابتذال وسلب اهلية الولاية وملك المال لتثبت ان الرق

ولهذا اتسع الحل للنبي عليه السلام لشرفه وكذا الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى فيكون نصفها
من الكرامات الدنيوية ومبناها على كمال الاهلية وكمال الادمية وقد ضعف بالرق فانتفى الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا بخلاف الكرامات الاخروية فان مبناها على الايمان
والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فالرق لا ينافي كمالها اذ العبد قد يكون اتقى من مولاه فيكون
مرتبته في الاخرة اكمل من مرتبته ولما كان الرق منافيا لكمال اهلية الكرامات الدنيوية قلنا
ان ذمته ضعفت بالرق حتى لا يحتمل الدين بنفسها ما لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين
لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك سواء كان محجورا او ماذونا وكالماذون يباع في دين التجارة ان لم يكن
له كسب او لم يف به لان هذا دين ظاهر في حق المولى الا ان البداية بالكسب لرعاية جانب المولى والغرماء
بقدر الامكان فاذا لم يف جاز تعلقه برقبته كضمان الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن المسلمين بل
اولى لان هذا دين وجب بالتجارة وقد اذن له المولى بها فيكون راضيا به وفي دين الاستهلاك لم يرض به
فاذا بيع في دين الاستهلاك ففي دين التجارة اولى وانما قلنا ان ذمته ضعفت بالرق وذلك لان له
ذمة باعتبار انه ادمي مكلف لكنه من حيث انه الحق بالبهائم لا يكون له ذمة فقلنا بوجود اصلها
مع الضعف فلا يحتمل الدين والمطالبة الا بانضمام احد الامرين المذكورين حتى لو اقر المحجور بدين او
تزوج بلا اذن مولاه لم يلزمه في الحال اذ كسبه ورقبته لمولاه وهو غير راض بما صنع العبد فلا يظهر
في حقه فلا يباع ولا يؤخذ من كسبه لكن يؤخر الى عتقه وكذا الحل ينتصف بالرق لان حل النساء من
الكرامات البشرية حتى حل للنبي عليه السلام ما زاد على الاربع الى التسع او الى ما يزيد على حسب الاختلاف
فانتصف الحل بالرق واتسع بالحرية حتى حل للحر تزوج الاربع وللعبد نصفه وكذا انتصف حال
النساء بالرق فانتصف حلها باعتبار الاحوال فتحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل
اذا كانت متاخرة عنها وينتصف طلاقها وقسمها وعدتها وطلاقها لكن الطلقة الواحدة او الحيضة
الواحدة لا تقبل التنصيف وتكاملت ولم يسقط لرجحان جانب الوجود على العدم ولهذا
اذا كانت عدتها بالاشهر امكن التنصيف وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية وحل المحلية فيعتبر بالمملوكية وهي المراة فاعتبر بنعمة حريتها وللرق اثر
في التنصيف فيعتبر حالها في الطلاق فاذا كانت حرة كان عدد طلاقها ثلثا وان كان زوجها عبدا
وان كانت امة كان طلاقها اثنتين وان كان زوجها حرا فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع
المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبرنا مالكية الزوج مرة
حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص بالكلية في هذا العدد الناقص يلزم الانتقاص من النصف

عدد ح

واما

٢٩٧

كان حرا

واما عدد النكاح فهو عبارة عن اتساع المالكية فيعتبر بالمالك وهو الزوج لانه نعمة في حقه فاذا
ملك اربعا وان كن اماء واذا كان عبدا لا يملك الا اثنتين وان كانتا حرتين وكذا تنتصف قسم الامة
فيبيت عند الحرة ليلتان وعند الامة ليلة لانه نعمة فيتنصف بالرق كساير النعم وكذا انتصف
الحد بالرق فحد الزاني والزانية الحرين اذا لم يكونا محصنين مائة وحد العبد خمسون قال الله تعالى فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب ولان الغرم بالغنم وقد تكاملت النعمة بالحرية فكذا تتكامل
العقوبة بخلاف قطع اليد في السرقة فانه لا يقبل التنصيف فيتكامل ضرورة ولما كان الرق منافيا
لكمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن دية الحر لانتقاص مالكية العبد عن مالكية الحر لان الحر يملك المال
وما ليس بمال كالنكاح والعبد يملك ما ليس بمال ولا يملك المال الا يدا لا رقبة وذلك لان العبد اهل للتصرف
في المال واستحقاق اليد الذي هو اصل في المقصود من المال لان الاهلية على التصرف بالنطق والعقل وهما
حاصلان للعبد لكنه محجور عن التصرف بدون اذن المولى كيلا يتضرر بتعلق الدين برقبته وكسبه فبعد الاذن
زال المانع فيتصرف العبد باهلية نفسه فيكون اهلا للتصرف ولكنه ليس باهل لملك الرقبة الذي شرع
وسيلة الى اليد والتصرف لانه مملوك رقبة فلا يصير مالكا من تلك الجهة فاذا انتقصت مالكية
العبد وجب نقصان بدل دمه عن دية الحر لنقصان في احد نوعي المالكية وهو مالكية المال يدا وان كان
كاملا في المالكية في النوع الاخر وهو مالكية غير المال لان نقصان المالكية مؤثر في نقصان بدل دمه كدية المراة
تنتصف بالانوثة لعدم احد نوعي المالكية في حقها اصلا فانها لا تملك المال رقبة ويدا ولا تملك غير المال
كالنكاح والطلاق اصلا بل هي مملوكة فيه فلو زال اصل المالكية عادت ديتها الى النصف فكذا يثبت
النقصان في قيمة العبد ولكن تعيين نقصان العشرة اما باثر ابن مسعود رضي الله عنه او لان العشرة
عدد معتبر في الشرع في اقل المهر ونصاب السرقة فيعتبر ايضا ههنا فاذا كانت قيمته عشرة الاف درهم
او اكثر يقضى عليه بعشرة الاف الا عشرة دراهم فان قيل كان ينبغي ان ينتقص من قيمة العبد
ربعها لانه مالك لاحد نوعي المالكية وهو النكاح ومالك لنصف النوع الاخر وهو كونه مالكا للمال يدا
لا رقبة فاذا انتقص المالكية بربع ينتقص قيمته كذلك قلنا قد مر انا استحسنا تعيين
العشرة باثر ابن مسعود رضي الله عنه والاثر في المقدرات كالخبر فان قيل لو كان التعليل بالنقصان
لمعنى المالكية والمملوكية صحيحا لانتقصت دية العبد عن دية المراة او ساوت ديتها لان المراة مالكة
للمال والعبد مثله فلا يكون دية المالكة والمملوكة على السوى ولان كل واحد منهما مالك لاحد نوعي المالكية
دون الاخر فان العبد مالك لغير المال والمراة مالكة للمال دون غيره فاستويا في المالكية فكان ينبغي
ان يستويا في الدية قلنا تحقيق هذه المسئلة يحتاج الى البسط ولكن نشير الى الماخذ وبه يظهر الجواب

الزنا في م والاصح

محجور

ذمة العبد

رقبتها

اصل م

الماكية

وهو ان في العبد معنى الادمية لكونه مكلفا بالايمان والعبادات البدنية وفيه معنى المالكية حتى يباع
ويوهب في الواجب بقتله خطا ضمان المال او النفس فابو يوسف والشافعي رحمهما الله رجحا جانب
المالكية اذ اعتبار المماثلة في ضمان العدوان واجب وفي جعله بمقابلة المال تحقق المماثلة اذ النفس
لا تماثل المال فلذا اوجبا القيمة بالغة ما بلغت وابو حنيفة ومحمد رحمهما الله رجحا جانب النفسية وقال
النفس اعظم خطرا من المال فكان الضمان بمقابلتها اولى اذ معنى الادمية اعلى من المالية لكونه يتعالى
اذ قيام المالية بالنفس وهو اية التبعية فكان اعتبار الاصل لايجاب الضمان بمقابلته اولى ثم ضمان
نفس الحر لا يزاد على عشرة الاف درهم فضمان نفس العبد اولى وفايدة الاختلاف ايضا تظهر في حكم الكفارة
وهو ان يكون ذلك عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على العاقلة لانه ضمان النفس وعندهما على القاتل لانه ضمان
المال واذا ثبت هذا فلنعد الى الجواب الشبهة فقلنا ان العبد باعتبار كونه ادميا مبقى
على الاصل في حكم النكاح اذ صحة النكاح يبتنى على الادمية دون المالية وهو من هذا الوجه تملك الحرة
فيصير تبعا في معنى النفسية لانها منكوحته وان كان هو تابعا لها في معنى المالية لصلاحيتها
ان يصير مالكه فقلنا اذا كانت قيمته اكثر من ديتها يجب الاكثر لانه يملكها نكاحا وان كانت
اقل من ديتها يجب الاقل لانها تملكه رقبة عملا بالشبهين ولقائل ان يقول لو كانت العلة
لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا
في جميع الصور ولا يكون الرق منتصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلافه ايضا
لما ذكر ان اصل المالكية ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا
في الارقاء وليس كذلك اليه اشار في التنقيح واشار الى ماخذ اخر في بيان علة نقصان ديته والمال
الكلام فيه **قال** والرق لا يوثر في عصمة الدم المعقولة اما المحرم **اقول** الرق لا يوثر في عصمة الدم
وحرمته بالاتلاف والتعرض لانه الاسقاط ولانه التنقيص بل العبد معصوم الدم كالحر وانما
اثره في تنقيص القيمة فقط لما ذكرنا وذكر ان العصمة نوعان احدها الموثمة لا المقومة وهي التي
توجب الاثم على المتعرض دون الضمان وهو يثبت بالايمان فقط حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ولم
يهاجر الى دار الاسلام فقتله انسان ثمة ياثم بقتله ولا يجب عليه الدية ويرتفع الاثم
بالكفارة لو كان خطا ولا يجب الكفارة والقصاص لو كان عمدا بل يجب التوبة والاستغفار
وثانيهما المقومة وهي التي توجب الضمان والاثم على المتعرض وهي يثبت بالايمان وباحراز النفس بدار
الاسلام حتى لو قتل انسان مسلما في دار الحرب عمدا يجب عليه القصاص ويأثم وان قتله خطا
يجب على عاقلته الدية وعليه الكفارة والعبد في كل واحد من العصمتين كالحر لانه مسلم احرز

٢٩٨

نفسه بدار الاسلام فلهذا اي فلاجل ان العبد كالحر في العصمتين يقتل الحر بالعبد قصاصا لاستوائهما
في العصمة الثابتة بالايمان والدار والرق يوجب نقصانا في الجهاد لما بينا ان الحج منافعه ملك المولى
والاستطاعة للحج والجهاد غير مستثناة في الشرع على المولى نظرا له فيهما من خوف التلف وفوات مصلحة في
الاستخدام لطول مدتها وانما استثنى منافع بدنه عن ملكه في بعض العبادات كالصوم والصلوة نظرا للعبد
وعدم خوف التلف وقصر المدة فلم يستوجب العبد السهم الكامل في الغنيمة لانه للمجاهدين الكاملين وانما
قيد بقوله سهما كاملا لان للامام ان يرضخ له ان قاتل ولما كان الرق عجزا حكميا ومنافيا لكمال الحال
انقطعت الولايات كلها بالرق كولاية التزويج والقضاء والشهادة لان الولاية عبارة عن نفاذ القول
على الغير شاء او ابى وهي مبنية على القدرة والرق عجز فلا يجتمعان ولانه اذا لم يكن له ولاية على نفسه
فعلى غيره اولى اذ الولاية المتعدية فرع على القاصرة ولهذا **قلنا** انه بطل امان العبد المحجور
عن القتال لعدم ولايته على الغير وفي الامان ابطال حق الغانمين وانما صح امان العبد المأذون هذا جواب
عما يقال لو كان الرق منافيا للولاية لكان ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في القتال تقرير الجواب
ان امان المأذون ليس من باب الولاية على الغير ابتداء لانه بالاذن يصير اهلا للجهاد فيصير شريكا في الغنيمة
فيلزمه حكم الامان قصدا ثم يتعدى الى غيره ضمنا كالشهادة بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت في حقه اولا
ثم يتعدى الى كافة الناس ومثل هذا لا يعد من باب الولاية لا يقال المحجور عن القتال ايضا يستحق الرضخ اذا قاتل
فينبغي ان يصح امانه لشركته كالمأذون لانا نقول ذكر في السير انه لا شيء للمحجور وان قاتل في القياس لانه ليس من اهل
القتال فان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض
نفعا فيكون ماذونا دلالة لان الحجر لدفع الضرر فاذا فرغ عن القتال سالما فالرضخ نفع محض وفي القياس وفي
الاستحسان نظير المحجور اذا اجر نفسه وسلم العمل فاذا تقرر هذا علم انه لم يكن شريكا وقت الامان اذ
الشركة انما يثبت في الاستحسان بعد الفراغ من القتال فان قيل كيف يثبت الشركة للمأذون للغنيمة والرق
ينافي مالكية المال بل الشركة يثبت لمولاه فينبغي ان لا يصح امانه وان كان ماذونا لانه حينئذ يصير من باب
الولاية على الغير ابتداء **قلنا** الاستحقاق له لكون المولى يخلفه كما يخلفه في سائر اكسابه فيكون
الشركة ثابتة له نظرا الى السبب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم
والحيوة يصح اقرار العبد بالحدود والقصاص وان كان محجورا لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة
فكان في حقهما فيما حق نفسه مقصودا فيصح ويجوز ان يكون المراد بقوله على هذا الاصل هو الاصل المذكور
في الامان وهو انه يصح من العبد كل ما يثبت في حقه اولا ثم يتعدى الى غيره فان الحدود والقصاص يلزم حكمها

عليه قصدا ثم يتعدى الى مالية مولاه ضمنا ومثل ذلك غير ممتنع وكذا يصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة
وان كان محجورا حتى يجب عليه القطع ولا يجب عليه ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا يقطع يده ويقضي المال
في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بالقطع يلاقي حق مولاه والاذن لم يتناوله
ولكنا الماذون منفك الحجر فيكون له ذمة صالحة للوجوب في الحال دون المحجور والحجة عليه ما ذكرنا ان اقراره يلاقي
حق نفسه قصدا باعتبار انه مبقي على اصل الحرية في حق الدم ثم يتعدى الى المولى واما الاقرار بالسرقة
القائمة فيصح في الماذون في حق رد المال على المسروق منه بالاجماع لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه
وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فيصح وفي حق القطع ايضا صحيح عند علمائنا الثلثة خلافا لزفر رحمه الله لما مر
وفي اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف فان عند ابي حنيفة رحمه الله يصح اقراره في حق القطع
ورد المال فيقطع يده ويرد المال الى المسروق منه لانه لا يتهم في هذا الاقرار في حق القطع لما بينا انه مبقي على ثم صح
اصل الحرية في ذلك فيصح ضرورة صحة اقراره في حق المال تبعا لاستحالة ان يقطع يده بسرقة مال المولى وعند
محمد لا يصح اقراره اصلا لا بالقطع ولا بالمال فلا يقطع يده ولا يرد المال الى المقر له لان اقرار المحجور في حق
المال باطل لان ما في يده لمولاه فاذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال في ملك مولاه فيستحيل ان يقطع يد
العبد بسرقة مال مولاه فيبطل اقراره في القطع ضرورة بخلاف الماذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع
تبعا لثبوت المال وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع فيقطع يده ولا يصح في حق المال فيرد الى المقر له
لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه قصدا فيصح وبالمال وهو على مولاه فلا يصح وكذا الخلاف فيما اذا كذبه
مولاه اما لو صدقه فيقطع يده ويرد المال الى المقر له بلا خلاف في الوجه وقلنا اي بناء على الاصل المذكور
وهو ان الرق ينافي مالكية المال وينافي كمال الحال في مالكية غير المال قلنا ان العبد اذا جنى خطأ يصير رقبته



جزاء لجنايته فيجب على المولى دفعه جزاء لعدم امكان القول بوجوب الدية على العبد لعدم قدرته
على المال ولان الدية ضمان ما ليس بمال وهو القتل والعبد ليس باهل لوجوب ضمان ما ليس بمال عليه لكونه
في معنى الصلة اذ المراد من الصلة ما يجب لمقابلة ما ليس بمال والدية صلة في حق الجاني كانه هبة ابتداء
وان كان عوضا في حق المجني عليه والعبد ليس باهل لوجوب الصلات عليه لعدم كمال حاله حتى لا يجب عليه
نفقة محارمه واذا لم يكن اهلا لوجوب الارش عليه لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء الا ان يختار
المولى الفداء فحينئذ يصير الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش لان هو الاصل في الباب عند ابي حنيفة رحمه الله
والفداء الى الدفع حتى لا يبطل بافلاس المولى بعد اختياره الفداء اذ الارش لا يسقط بالافلاس وعندهما الدفع بعارض الرق صح
يصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى الحوالة على المولى او يصير التزامه الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب عليه
فيبطل الارش عندهما بافلاس المولى ويعود العبد جزاء كما كان اولا لانه على اصلها اذا افلس المحتال عليه

يعود الدين على المحيل انتهى قوله فيعود الى الاصل اشارة الى ان الموجب الاصلي في جناية العبد خطأ هو الدية لكن للمولى
ان يتخلص بدفع العبد وهو اختيار صدر الاسلام البزدوي وبعض المشايخ ولكن اختيار صاحب الهداية ان يتخلص صح
الموجب الاصلي هو الدفع في الصحيح ولهذا يسقط بموت العبد لفوات محل الواجب ولو لم يكن الواجب الاصل
الدفع لكان اذا هلك العبد قبل الاختيار ان يتعين الارش ضرورة ابقاء احد الموجبين وليس كذلك فدل على ان
الموجب الاصلي هو الدفع. عرف تمام التحقيق في شرح الهداية قال واما المرض اي قوله واما الحيض قوله ومن الامور
المعترضة على الاهلية المرض وهو حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي موجبة لصدور الافعال غير سليمة وهو لا ينافي
اهلية الحكم ولا اهلية العبارة اذ لا خلل في الذمة والعقل المميز واللسان الناطق فيكون الاهلية قائمة لقيام
هذه الاشياء وعلى هذا كان ينبغي ان يكون حكمه حكم الصحيح فاستدركه بقوله لكن المرض لما كان سبب الموت لكونه مفضيا
اليه بترادف الالام اذ الحادث يضاف الى اقرب الاسباب ولا سبب له سوى المرض فيضاف اليه ظاهرا وان كان
متيقنا باجله والموت علة الخلافة اي علة لخلافة الوارث في ماله لان بالموت يبطل اهليته للملك ويستغني عن المال
فيخلفه من هو اقرب الناس اليه كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله فيثبت به اي بالمرض الحجر
اي حجر المريض عن التبرع اذا اتصل به الموت مستندا الى اول المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق
الغريم ففي الكل واما في حق الوارث ففي الثلثين حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق الغريم والوارث كالحوائج
الاصلية حتى صح نكاحه بمهر المثل لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج المريض اليه لا يتعلق
به حق الغير فلا يكون فيه ابطال حقهما اذ لا حق لهما فيه فاذا تقرر هذا فقيل كل تصرف صدر من المريض ان كان
يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وجب القول بصحته في الحال لصدوره من اهله في محله ثم التدارك بالنقض اذا احتيج
اليه بان لم يكن باقي التركة وفاء لحق الغرماء او كان زائدا على الثلث ولم يرض الورثة به فينتقض ذلك التصرف
بقدر الحاجة لاحتمال النقض واذا لم يقع الحاجة اليه بان كان في التركة وفاء لحق الغرماء ولم يزد على الثلث
نفذ ذلك التصرف ولم يبق رد على نقضه لعدم الحاجة وكل تصرف من المريض لا يحتمل الفسخ كالاعتاق
ينظر اذا لم يقع على حق الغريم والوارث بان كان في باقي التركة وفاء ويخرج من الثلث صح في الحال وليس لاحد
نقضه وان وقع على حق الغريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وقع على حق الوارث
بان كان قيمته زائدا على الثلث جعل حكم هذا العتق كالمعلق بالموت وهو التدبير فيكون لازما لا يمكن لاحد لحكم العتق صح
نقضه ولكن لا يثبت العتق في الحال فيكون عبدا في شهاداته وساير احكامه كالمدبر وبعد موت المولى
يعتق على وجه لا يبطل حق الغريم فيجب السعاية في الكل وان لم يكن الدين مستغرقا ينفذ على وجه لا يبطل
حق الوارث في الثلثين وهذا بخلاف اعتاق الراهن عبده المرهون حيث ينفذ عتقه في الحال لان حق
المرتهن في اليد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا وهو ملك الراهن فيصح وزوال يد المرتهن

وهنا

ضمن فلا يبالي به ثم ان كان الدين حالا يطالب لاهن باداية وان كان موجلا يجا لبه بالقيمة ويجعل
مكانه وانما لم ينفذ اعتاق المريض في الحال لتعلق حق الورثة بالمال صورة ومعنى وتعلق حق الغريم معنى
فلم يكن اعتاق الراهن في معناه فافترقا وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة كنفقة الزوجات
والمحارم واداء الحقوق المالية لله تعالى لثبوت سبب الحجر وكذا القياس ان لا يملك المريض الوصية بذلك
لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة بماله الا انا جوزناه الوصية بقدر الثلث استحسانا نظرا للمريض
لحاجته اليه ليتدارك لتقصير ايام الحيوة فان الانسان مغرور بامله فان امله ابعد من اجله يرجو ان
يعيش طويلا ويعمل كذا وكذا مقتصر في عمله على زعم انه يعمل الخيرات في اخر العمر فاذا عرض له المرض وخاف الممات
يحتاج الى تلافي اي اعدام بعض ما فرط منه بالتفريط اي التقصير ويتدارك ذلك التفريط بالبر ببعض
ماله على وجه لو مضى فيه ومات يتحقق مقصوده. المآلي اي الاستقبالي وهو الاجر والثواب في الاخرة
ولو انعضه البرء وصح من المرض تصرفه اي يصرف ذلك المال الموصى به الى مطالبه الحالي وحوائجه الدنيا
وفي شرع الوصية تحصيل هذه المقاصد فشرعت نظرا له وقد تايد هذا المعنى بالنص وهو قوله تعالى
من بعد وصية يوصي بها او دين وبالحديث وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر
اعماركم فضعوها حيث شئتم ولما فرض الله تعالى الوصية للوارث اولا بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى الشارع الايصاء للورثة بنفسه حيث
قال يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه لهم اي ابطل ايصاء المورث للورثة ونسخه بالاية المذكورة بلسان
نبيه بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطلت الوصية للوارث صورة
ومعنى وحقيقة وشبهة ثم اشار المصنف رحمه الله الى مثال كل واحد منها على طريق اللف والنشر
بقوله حتى لم يصح بيعه من الوارث شيئا من اعيان التركة اصلا اي سواء كان بمثل القيمة او لم يكن
عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حق بقية الورثة فالوارث
والاجنبي فيه سواء ولكن ابو حنيفة رضي الله عنه قال وان كان معاوضة حقيقة لكن فيه ايثار بعض
الورثة بصورة العين فصار وصية للوارث صورة فهذا مثال الوصية صورة وبطل اقراره
اي اقرار المريض للوارث بعين او دين وان حصل ذلك الاقرار باستيفاء دين لزمه في حال الصحة لانه وان كان
هذا اقرارا صورة لكنه وصية معنى للوارث لكونه ايثارا له معنى فلا يجوز لحق بقية الورثة فهذا
مثال الوصية معنى واما مثال الوصية حقيقة فظاهر فلهذا لم يذكره المصنف رحمه الله ثم اشار
الى مثال الوصية شبهة بقوله وتقومت الجودة في حقهم اي في حق الورثة حتى لو باع المريض الجيد من الاموال
الربوية بردي منها من بعض الورثة لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة لانه انتفاع للوارث

اتباع

البيات
من المنوطة

مناح

وان لم يكن معنى فيمنع منها
بخلاف الاجنبي فانه غير
ممنوع عن وصية حقيقة
فكذا لا يمنع صورة ح

٣٠

بالجودة والوصية للوارث لا يجوز فيلحق الشبهة بالحقيقة في حق عدم الجواز ولان فيه تهمة العدول
من البيع عن خلاف الجنس الى البيع بالجنس مع التفاوت في الجودة والرداءة وفيه دليل على ان غرضه
ايصال منفعة الجودة اليه فان الجودة لا قيمة لها عند المقابلة بالجنس لقوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء فتقومت الجودة في حقهم دفعا للضرر عن بقية الورثة فان حقهم تعلق بالاصل
والوصف جميعا كما تقومت الجودة في حق الصغار دفعا للضرر عنهم حتى قلنا ان الوصي او الاب
لو باع مال الصبي من نفسه او من غيره تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولا يجوز بيع الجيد من ماله
بالردي من جنسه اصلا قال واما الحيض والنفاس الى قوله واما الموت اقول ومن الامور المعترضة
على الاهلية الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية بوجه اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانه لا يوجبان
الخلل في العقل والتميز وقدرة البدن وقد وجد السبب فلا يمنعان الوجوب وتوجه الخطاب بالاداء وكان
ينبغي ان يجب الاداء حالة الحيض والنفاس واستدركه بقوله لكن الطهارة عنهما اي الحيض والنفاس شرط لجواز
اداء الصوم والصلوة اما كون الطهارة عنهما شرطا لاداء الصلوة فموافق للقياس كالطهارة عن ساير الاحداث
واما كونها شرطا لجواز اداء الصوم فثابت بالنص وهو قوله عليه السلام الحائض تدع الصوم والصلوة ايام اقرائها
على خلاف القياس ولهذا يتادى الصوم مع ساير الاحداث كالجنابة والحدث واذا كانت الطهارة عنهما شرطا للاداء
بهما اي بوجود الحيض والنفاس لفوات شرط وهو الطهارة عنهما واذا فات جواز الاداء بهما فات وجوب الاداء اذ
المقصود من وجوب الاداء تحصيله فيفوت بفواته وكان ينبغي ان يجب عليها قضاء الصوم والصلوة بعد زوال
العذر او يسقط قضاؤهما عنها لان مبنى القضاء على وجوب الاداء فاذا لم يجب عليها الاداء كان ينبغي ان لا
يجب عليها قضاء شيء فلم وجب قضاء الصوم دون الصلوة فاشار المصنف رحمه الله الى الفرق بقوله
وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها فانه يلزم على الحائض خمسين قضاء خمسين صلوة في كل شهر بناء
على ان اكثر الحيض عشرة او اكثر منها على قول من يجعل اكثره خمسة عشر يوما مع وجوب اداء الوقتية فتحصل دائما
فالحرج في القضاء والحرج مدفوع بالنص فيبطل بهما اي بالحيض والنفاس اصل الصلوة اي نفس الوجوب
فلا يجب القضاء ولا حرج في قضاء الصوم لانه يلزمها قضاء عشرة ايام او اقل في كل سنة وهو لا يفضي الى
الحرج فلم يسقط اصله وهو نفس الوجوب وان سقط وجوب الاداء فيظهر اثره في القضاء فعلى هذا
قول من يقول بان وجوب القضاء بامر جديد فلا يقتضي وجوبا سابقا وانما يقتضي الاستدراك
مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع وعلى قول من يقول بان القضاء بالامر الاول فهو يقول
بانه يكفي لوجوب القضاء انعقاد سبب الوجوب وان لم يجب عليه الاداء كالنايم والمغمى عليه والقياس

العبادة

ان لا يسقط النفاس قضاء الصلوات لعدم الحرج اذ لا يتفق الا بعد مدة فلا تحرج في القضاء ولذا
يقتضي ان يكون مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر لكن حكم النفاس ماخوذ من حكم الحيض فلما
اسقط الحيض قضاء الصلوة دون الصوم كان حكم النفاس كذلك ولان وقوعه في وقت الصوم نادر فلا
يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه في ادائها ضرورة فاثر
في اسقاط قضائها وذكروا الفرق بوجه اخر وهو ما ذكرنا ان اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس في اداء
الصلوة على وفاق القياس فيتعدى الى القضاء ويوثر عدم الطهارة عنهما في اسقاط القضاء والطهارة عنهما
في حق الصوم ثابت على خلاف القياس فلا يتعدى اشتراطه في حق القضاء فلم يوثر عدم الطهارة في اسقاط
قضاء الصوم قال واما الموت الى قوله والرابع اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية الموت وهو عجز خالص
ليس فيه شائبة القدرة بوجه لانه ضد الحيوة التي هي من شرائط القدرة فاذا زال شرط القدرة زال مشروطه
فثبت العجز خالصا وانما قيد بقوله خالصا احترازا عما تقدم من العوارض كالصغر والجنون والرق وغيرها
فان كل واحد منها عجز لكنه ليس بخالص فهو على عرضية الزوال مع نوع قدرة في الحال والاحكام اما دنياوية
او اخراوية وحكم الموت في احكام الدنيا اربع انواع النوع الاول ما هو من باب التكليف كاداء الصوم والصلوة
والزكوة والحج وساير القرب يسقط به اي بالموت لفوات غرض التكليف وهو الاداء عن اختيار وقد
فات ذلك بالموت والشيء يفوت بفوات غرضه وما شرع لاجله وانما يبقى عليه المأثم لانه من احكام الاخرة
وهو فيها في حكم الاحياء ولهذا يعاقب في الاخرة ويحاسب على ذلك ومنها اي من الانواع الاربعة
المتعلقة باحكام الدنيا ما شرع لحاجة غيره وهو اشارة الى النوع الثاني وهو على نوعين احدهما
ما كان عليه حقا متعلقا بالعين كتعلق حق المودع بالوديعة وحق المالك بالمغصوب وحق المرتهن بالرهن
يبقى ببقاء ذلك العين لان فعله اي فعل المكلف فيه اي في الحق المتعلق بالعين غير مقصود بل المقصود هو
العين اذ المقصود في حقوق العباد عين المال لاحتياجهم اليه في قضاء حوائجهم وفعل الاداء غير مقصود
لذاته ولهذا اذا ظفر رب الدين بجنس حقه له اخذه بخلاف حقوق الله تعالى فان المقصود فيها فعل الاداء
اختيارا للابتلاء والمال تبعه لان الله غني عن المال ولهذا اذا اخذ الفقير مال الزكوة بعد الحول ليس له حق
الاخذ وثانيهما ما كان دينا متعلقا بالذمة دون العين وهو اما ان يكون وجوبه في الذمة بطريق
الصلة كنفقة المحارم او لا بطريق الصلة كساير الديون فان كان دينا غير صلة لم يبق بمجرد الذمة
لان الدين وصف ثابت في الذمة ويظهر اثره في المطالبة وقد سقطت المطالبة عن نفس الميت لخراب
ذمته بالموت فيبطل الدين في احكام الدنيا لان ثبوت الوصف بلا محل محال الا اذا انضم الى ذمته مال بان
ترك ما فيه وفاء للدين او انضم اليها ما يوكد به الذمم وهو الكفيل فحينئذ لا يسقط الدين في احكام الدنيا ايضا

فيؤخذ

فيؤخذ من التركة او من الكفيل لان الدين وان كان في الذمة لكنه في اخر حيوته تعلقت ديونه بماله لخراب الذمة
فيبقى ببقاء المال وكذا ببقاء الكفيل لانه انما كفل في حال صحته توجه المطالبة عليه فيبقى ببقاء ذمة كفيله
ولهذا اي لاجل ان الدين لا يبقى بمجرد الذمة ما لم ينضم اليه مال او ذمة الكفيل قال ابو حنيفة رضي الله عنه
ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح ما لم يخلف مالا او كفيلا ويلزمه الدين بسبب صحيح في حيوته كما اذا حفر
بيرا فوقع فيه حيوان بعد موته لا ما شرع صلة وقالا يصح الكفالة عنه بدونهما لانه تكفل بحق ثابت اذ الدين
وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط وهو الاداء او الابراء فيبقى ولهذا يبقى في حق المواخذة في الاخرة
ولو تبرع باداء دينه انسان صح وكذا يبقى اذا كان به كفيل بعد موته ولابي حنيفة رضي الله عنه ان هذه
كفالة عن دين ساقط فلا يصح وهذا لان الدين حقيقة هو فعل الاداء ولهذا يوصف بالوجوب فيقال
دين واجب اداؤه لكنه في حكم المال باعتبار ما يؤل اليه في الاستقبال وقد عجز الميت عن الاداء بنفسه
وبخلفه اذا لم يترك مالا ولا كفيلا فلم يبق عليه مطالبة في الدنيا ففاتت عاقبة الاستيفاء فيسقط
ضرورة لعدم مقصوده وهو الاستيفاء فلم يقع الكفالة اصلا صحيحا لانه كفالة بدين ساقط
والمواخذة في الاخرة لا يدل على عدم السقوط في احكام الدنيا الا ترى ان جميع العبادات يسقط في احكام
الدنيا لعدم امكان الاداء ويبقى المواخذة بها في الاخرة والتبرع لا يقتضي قيام الدين اصلا ولهذا لو
قال انسان لفلان على فلان كذا من المال وانا كفيل به صحت الكفالة وعليه اداؤه وان لم يكن الدين على فلان
اصلا اما اذا ترك مالا او كفيلا فلم يعجز عن الاداء بخلفه وان عجز عنه بنفسه فيبقى الدين اذ القضاء
الى الاداء باق ثم اشار الى الفرق بين الكفالة عن الميت وبينها عن العبد المحجور بقوله بخلاف العبد المحجور
اذا اقر بدين ثم تكفل عنه رجل يصح هذه الكفالة وان لم يكن العبد مطالبا به في الحال وليس له مال كالميت
ووجه الفرق ان ذمته اي ذمة العبد في حقه اي في حق نفسه كاملة لانه ادمي حي مكلف بالغ عاقل ولهذا
يملك الاقرار بالحدود والقصاص وكذا يواخذ باقراره بالمال بعد العتق فيكون محلا للدين والمطالبة
ممكنة في الحال بان صدقه المولى في اقراره بالدين بغيره او اذن له باداءه ولا كذلك الميت فافترقا ثم اشار الى الجواب
عما يقال لو كانت ذمة العبد كاملة في حقه لكان ينبغي ان لا ينضم اليها مالية الرقبة لاحتمالها الدين فقال
انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاحتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من الرقبة التي هي حق المولى
لرعاية حقه لان مالية حقه هذا اذا كان الدين في ذمته لا بطريق الصلة وان كان شرعية وجوب الدين
على ذمته بطريق الصلة كنفقة المحارم يبطل بالموت وان بقي عنه مال لان ضعف الذمة بالرق في
ضعفها بالموت لان الرق يرجى زواله فكون الرقيق حيا له قدرة ما بخلاف الميت فانه عاجز من كل الوجوه
ومع هذا الرق ينافي وجوب الصلات على الرقيق حتى لا يجب عليه نفقة محارمه فالموت اولى والصلة اسم

المحارم

لما يحبس المال عقابلة ما ليس بمال ونفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر كذلك الا ان يوصي باداء نفقة
واداء الزكوة وصدقة الفطر فحينئذ يبقى ويصح من الثلث نظرا للموصي لان نفعه راجع اليه وحق باق
في الثلث ولهذا يصح وصيته بالثلث في غير الواجب ففي الواجب اولى فان قيل كيف يصح الايصا
بنفقة المحارم والوصية لا يجوز لوارث قلنا المراد منه من المحرم الذي ليس بوارث كذوي الارحام الفقراء
للميت عصبة او ذو فرض قال ومنها ما شرع له بناء على حاجته الى قوله والرابع اوليت ومنها اي من
الانواع الاربعة المتعلقة باحكام الدنيا وهو النوع الثالث منها وهو ما شرع له اي للمكلف بناء على حاجته
فيبقى التركة على ملكه بقدر ما يقضي به حاجته اذ الموت لا ينافي الحاجة بل يقررها اذ الحاجة باعتبار العجز ولا
عجز مثل الموت فوجب القول ببقاء ما يقضي به حقوقه ولذلك قدم ما كان حاجته اليه اشد وهو تجهيزه و
تكفينه لان الحاجة اليه اقوى كما قدم في حال حيوته لباسه واكله ثم قدم ديونه على وصاياه بالاجماع لشدة
احتياجه الى قضاء دينه لانه يؤاخذ به في الآخرة اذا لم يقض عنه ولا يؤاخذ بالوصية اذا لم ينفذ لكون
الواجب واجبا والوصية تبرعا واسقاط الواجب اهم ثم قدم وصاياه على الميراث بقدر الثلث لحاجته
اليها ليتدارك ما فرط في حيوته ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا لحاجته الى من يخلفه في امواله
بعد موته وخروجه عن اهلية الملك فاقام الشارع اقرب الناس اليه مقامه خلافة عنه ليكون انتفاعه بالمال
كانتفاعه بنفسه نظرا له لان ايصال ماله بعد استغنائه عنه الى اقربائه نفع له وصلة للقرابة لانهم اولى
الناس به في حيوته فكذا بعد موته والى هذا اشار بقوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس ولهذا لم يجز الوصية من الصحيح بما فيه من ترك النظر بترك الاولى وقد مر تحقيقه
ولهذا اي لاجل ان ما يقضي به حاجته يبقى بعد موته بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت
المكاتب عن وفاء لحاجتهما الى ذلك اما حاجة المولى اليه فلينال ثواب التحرير الثابت بقوله عليه السلام من اعتق
رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار ولقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وغير ذلك من حوائج
من بدل الكتابة واما حاجة المكاتب الى ذلك فلينال شرف الحرية في اخر جزء من اجزاء حيوته وانقطاع اثر
الحكم عنه وظهور فايدته في حرية اولاده فلذلك قلنا اذا مات المكاتب وله مال لم ينفسخ كتابته بل
قضي دين الكتابة منه وحكم بعتقه في اخر حيوته وما فضل منه يكون لورثته وهو مذهب علي وابن مسعود
رضي الله عنهما خلافا لما يقوله الشافعي رحمه الله وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا
يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية فقلنا ان المراة تغسل زوجها في العدة لانه مالك فكون
مالكية حقه فيبقى الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة كالغسل وثبوت النسب وصيانة مائه
عن الاختلاط لان النكاح في حكم القايم لحاجته ما لم ينقض العدة اذ النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى

موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما في الطلاق بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها غسلها
خلافا للشافعي رحمه الله وذلك لان المراة مملوكة فالمملوكية حق عليها لا لها وقد بطلت المملوكية لفوات المحل
بالموت ثم اشار المصنف رحمه الله الى سوال يرد على هذا الفرق والجواب عنه بقوله لا يقال الموت انفى للمالكية
من المملوكية لان المالكية قدرة والموت ينافيها لكونه عجزا خالصا والمملوكية عجز وهو لا ينافيه بل يناسبه
من وجه ولهذا يجب على المولى كفن عبده فلو لم يكن المملوكية باقية لما وجب عليه كفنه فلما بقي المملوكية
بالموت مع منافاته اياها فلان تبقى المالكية بعد الموت مع منافاته اياها اولى بتقرير الجواب ان الملك
في المملوك شرع لحاجة المالك في حال حيوته لينتفع به لا لحاجة المملوك فانه لا ينتفع بالمملوكية بل يتضرر بها
لصيرورته عرضة للتملك والابتذال ولهذا شرع جزاء لعقوبته فاذا كانت المالكية مشروعة لحاجة
المالك يبقى بعد موته لبقاء حاجته بعده والمملوكية لما لم يكن مشروعة لرفع حاجة المملوك في حيوته فلا يبقى
بعد موته مع بطلان المحلية لعدم الحاجة فانقطعت المملوكية بمجرد الموت الا ترى انه لا يجب على الرجل عدة
بعد موتها حتى جاز له تزوج اختها وان كانت على السرير وصارت اجنبية بالموت فلا يجوز للرجل النظر اليها
ومسها وغسلها واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله دون المملوكية لعدمها اي لعدم الحاجة الى بقاء المملوكية
فانها لم يشرع لحاجة المملوك اليها كما شرعت المالكية لحاجة المالك اليها فافترقا قال والرابع ما لا يصلح لقضاء
حاجته الى قوله واما احكام اقول النوع الرابع من الانواع الاربعة المتعلقة باحكام الدنيا ما لا يصلح لقضاء
حاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار للاولياء كانوا ينتفعون بحيوته وقد اتلفها القاتل فلحقهم
ضغن فشرع القصاص ليشتفي صدورهم من الحقد وليسلم حيوتهم بدفع شر القاتل واليه الاشارة في قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة وذلك لانهم كانوا يقتتلون بالواحد الجماعة وكان يقتل بالمقتول غير قاتله وكانت تثور
الفتن ويقع بينهم التقاتل وكان القاتل يستعين باهله ليسلم وكان يقع بينهم وبين اولياء المقتول قتال
فبالقصاص يسلم لهم الحيوة واندفع القتال فوجب القصاص لحقهم ابتداء لان التشفي والسلامة من
عن الحيوة حاصل لهم دون الميت لان القصاص انما وجب عند قضاء حيوته وبعد موته لا يثبت
له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من التجهيز والتكفين وقضاء الديون والقصاص لا يصلح لقضاء
هذه الحوائج فلم يجب له اي القصاص له اي للميت اولا ثم ينتقل الى الورثة خلافة عنه بل يثبت
للورثة ابتداء لما قلنا انهم محتاجون اليه ودرك الثار يحصل لهم ولكن مع هذا انما يثبت للورثة
ابتداء بسبب انعقد له اي للميت فان الجرح واقع عليه ولهذا اصح عفوه اي عفو المجروح الجارح
قبل موته باعتبار انعقاد السبب له فلو لم يكن السبب منعقدا له لما صح عفوه وكذا اصح عفو الورثة
قبل موته باعتبار ان الحق وهو القصاص يثبت لهم ابتداء لما ذكرنا اذ لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق

الوراثة والخلافة عن الميت لما صح عفوهم حال حيوة المورث عن الدين قبل موت المورث فلما صح عفوهم قبل موت
المورث دل على ان القصاص حق ثابت لهم ابتداء بسبب انعقد للمورث لا ان يكون موروثا عنه وقوله لكن
القصاص واصل جواب على ما يقال لو كان شرع القصاص لحقهم ابتداء لكان ينبغي ان لا يجوز استيفاؤه
الا بحضور الكل ومطالبتهم ولما بطل بعفو بعضهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا
ولا يضمن المستوفي والعافي للباقين تقرير الجواب ان القصاص واحد لاتحاد سببه لانه جزاء قتل واحد
وكل واحد منهم كانه ملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة من الاب والام او غيرهم من الاولياء المستوين في الدرجة
باعتبار ان سببه واحد وهو القرابة فايهم استوفى او عفى صح ولا يضمن شيئا لانه تصرف في خالص
ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا كان للمقتول اولياء كبار وصغار ملك الكبير استيفاء القصاص قبل ان
يكبر الصغار لان حق الاستيفاء غير متجزئ لثبوته بسبب لا يتجزأ وهو القرابة فيثبت لكل واحد كاملا
فقد تصرف الكبير في خالص حقه فجاز والصغار ليسوا من اهل العفو وانما يتوهم عفوهم بعد البلوغ
لا يمنع الاستيفاء لان حق الكبير ثابت بيقين فلا يبطل بالشبهة بخلاف ما لو كان في الورثة كبير غايب
حيث لا يملك الحاضر استيفاء القصاص حتى يقدم الغايب لان احتمال العفو
من الغايب ثابت في الحال وجهة وجوده راجح لان العفو عن القصاص مندوب شرعا فلا يجوز استيفاؤه
مع هذا الاحتمال واشار بقوله وجهة وجوده راجح الى الجواب عما يقال على الجواب لما ذكرتم وهو ان السارق
يقطع بخصومة المودع مع غيبة المالك واحتمال المالك قد وهبه وكذا يقطع مع غيبة الشهود
مع توهم الرجوع وذكر ان الشاهد غير مندوب الى الرجوع والمالك غير مندوب الى الاقرار بالهبة فلا يعتبر
ذلك الاحتمال قوله وكذلك اي لاجل ان القصاص يثبت للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة
في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص قبلت البينة وحبس القاتل الى ان يحضر الغايب
فاذا حضر الغايب كلف اعادة البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة عنده خلافا
لهما وحاصله ان البينة متى اقامها من هو خصم لم يجب اعادتها بعد ذلك كما لو ادعى القتل خطاء
واقام البينة واخوه غايب او ادعى دينا لابيه واخوه غايب فانه يقضى بالدية والدين فاذا
حضر الغايب لا يكلف اعادة البينة بالاتفاق ثم قالا القصاص حق الميت كالدية بدليل صحة عفو
ولو انقلب مالا يقضى ديونه واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فيما يثبت له وعليه وقال ابو حنيفة
القصاص حق الورثة ابتداء لا بطريق الوراثة عن الميت كما ذكرنا فلا ينتصب احد الورثة خصما عن
الباقين بدون التوكيل فلا بد من اعادة البينة بخلاف الدين والدية فانهما يثبتان للورثة بطريق
الوراثة عن الميت لا انهما ثابتان لهم ابتداء لان المال حق الميت من كل وجه ولهذا يصرف اولا الى مصالحه

دون القصاص كما ذكرنا واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت في اثبات المال او عليه قوله واذا انقلب القصاص
مالا هذا جواب عما يقال لو كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء دون الارث لكان خلفه وهو الدية ايضا ثابتا
لهم كذلك اذ الخلف لا يخالف الاصل وليس كذلك بل الدية يثبت للمقتول اولا ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة
فدل على ان القصاص ايضا يثبت لهم بطريق الخلافة فتقرير الجواب ان الاصل وان كان هو القصاص
باعتبار انه هو المثل صورة ومعنى والدية خلف عنه يصار اليها عند تعذر الاستيفاء كما في شبه عمد
ذوات المثل وان القصاص وجب للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث كما ذكرنا ان القصاص يجب عند
انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له اي للميت الا ما انقطع اليه حاجته ولكن القصاص لا يصلح اذ ليس بمال
والورثة هم المنتفعون به فيكون حقهم ابتداء لا حق الميت فاذا انقلب القصاص مالا بعفو البعض
او بالصلح صار الخلف وهو الدية صالحا لقضاء حوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون فيجعل موروثا
كساير التركة يتعلق به حق الموصى له واعتبر سهام الورثة في الخلف وان لم يكن معتبرا في الاصل وانما
فارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص في ذلك لاختلاف حالهما اي اختلاف حاصل الاصل والخلف
باعتبار ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك والخلف قد يفارق الاصل بسبب
اختلاف حالهما كالتيمم فانه يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبعه
والتراب ملوث قال واما احكام الاخرة الى قوله فصل اقول لما فرغ من بيان احكام الدنيا شرع
في بيان احكام الاخرة وانما قدم بيان احكام الدنيا لتقدمها بالطبع فقال واما احكام الاخرة فاربعة
ايضا الاول ما يجب للميت على الغير بسبب ما ظلم غيره عليه من الحقوق والمظالم والثاني يجب على الميت من الحقوق
والمظالم بظلمه على غيره والثالث ما يحصل له من الثواب والكرامة بفعل الايمان والطاعات والرابع ما يكون
عليه من العقاب والملامة باتيان المعاصي وترك الخيرات وله في حق جميع هذه الاحكام حكم الاحياء حتى يثاب
ويعاقب بقدر عمله وثبوت هذه الاحكام له بالموت باعتبار ان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم
للماء الذي هو نطفة والمهد للطفل في حق احكام الدنيا من حيث ان الميت يوضع في القبر ليخرج يوم البعث
للحساب في الثواب والعقاب كالجنين والطفل يخرجان من الرحم والمهد بعد زمان فكما يثبت للجنين والطفل
احكام الدنيا يثبت للميت احكام الاخرة اما امر الطفل فظاهر واما الجنين فيثبت له الارث
والوصية له وبه وهما من احكام الدنيا ثم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران كما جاء
في الحديث ونرجو الله تعالى ان يجعله لنا روضة بكرمه وفضله قال فصل في العوارض المكتسبة
الى قوله فان قيل اقول لما فرغ من الامور المعترضة على الاهلية التي سماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة

وهو نوعان نوع من قبل الشخص ونوع من قبل غيره كالاكراه اما النوع الاول فاصناف فمنها الجهل وانما جعل من قبيل العوارض وان كان اصليا في الانسان قال الله تعالى اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا باعتبار ان الجهل زائد على حقيقة الانسان مفارق له فعد من العوارض كالصغر وانما كان من المكتسبة مع كونه ثابتا بلا اختيار باعتبار ان الانسان باصل الفطرة مستعد لدرك العلوم ويمكنه ازالة الجهل باكتساب العلم فلما ترك تحصيل العلم مع القدرة عليه وكانه اكتسب الجهل باختياره بخلاف الرق فانه وان شرع جزاء في الاصل على الكفر الذي هو كسبه لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية التي لا يقدر الانسان على ازالته وبخلاف السماوية والسكر فانه لم يمكنه ازالته لكنه حصل بفعله فلا يضاف الى غيره ثم الجهل على اربعة انواع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو جهل الكافر بالصانع وهو لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وذلك لان الايات الدالة على وحدانية الصانع وكمال قدرته وعظمة الوهيته من وجود ارضه وسمائه وما فيهما من المخلوقات ظاهرة باهرة ففي كل شيء له اية تدل على انه واحد وكذا الدلائل الدالة على صحة ارسال الرسل من المعجزات القاهرة محسوسة في زمانهم منقولة بالتواتر في زماننا فانكارها كانكار المحسوس فلم يجعل عذرا ثم اختلفوا في ديانة الكافر اي اعتقاده هل على خلاف حكم الاسلام في حكم يحتمل التبدل كبيع الخمر مثلا بعد اتفاقهم في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الاصنام مثلا فانها باطلة اجماعا لا تكون لها حكم الصحة اصلا فقال الشافعي رحمه الله انها اي ديانة الكافر دافعة للتعرض له لاجل عقد الذمة لا غير اي ليست بدافعة للخطاب بالتحريم وهو دليل الشرع لان الخطاب بالتحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا باشاعته في دار الاسلام والذمي من اهل دارنا بخلاف الحربي ولان النبي عليه السلام بعث الى كافة الناس قال الله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس فيثبت الحكم على العموم لا يثبت في حق الا باحد غير انا نتعرض لهم لانا امرنا بذلك قال النبي عليه السلام اتركوهم وما يدينون اهانة لهم واستخفافا بهم لا تقريرا لافعالهم القبيحة حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر لانه شرع زاجرا وفي اجابة عليه تعرض له فاما سائر الاحكام كاثبات التقوم لخمره وخنزيره والضمان على متلفها وصحة بيعها ونحو ذلك فلا يثبت عند الشافعي رحمه الله لان ديانة الكافر ليس بحجة على غيره بل اثرها في دفع التعرض فقط فلو اوجبنا الضمان يلزم منه جعل ديانته متعدية الى الغير عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يثبت سائر الاحكام ايضا يعني ان ديانتهم دافعة للتعرض كما قال الشافعي رحمه الله ودافعة لدليل الشرع في ثبوت الاحكام الدنياوية ايضا لكن فرقا بين الحكم الاصلي وغيره فقالا كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه لم يرد

الخطاب بالحرمة لكان مشروعا في حق المسلمين بجعل ديانتهم فيه دافعة للتعرض ولدليل الشرع فيبقى ذلك الحكم الاصلي الثابت قبل الخطاب بالحرمة على ما كان عليه بعد في حقهم وكل حكم لم يكن اصليا في شريعة قط بل كان ضروريا لا تكون ديانتهم فيه دافعة لدليل الشرع فتقوم الخمر والخنزير واباحتهما كان حكما اصليا ثابتا في شريعتهم قبل شريعتنا فجاز استبقاؤه بديانتهم بعد نزول الخطاب بالتحريم على ما كان وهو الحل لقصور دليلنا عنهم فيضمن متلفها ويصح تصرفاتهم فيه بالبيع والشراء فاما نكاح المحارم فلم يكن حكما اصليا في شريعة وانما شرع في شريعة ادم عليه السلام بطريق الضرورة اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة ادم عليه السلام ايضا وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد وكان المشروع ان يتزوج كل ذكر انثى من بطن آخر وكان النكاح بين التوامين حراما ولا شك انهما مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين يخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب اقرب من الاخت من بطن آخر ولما كانت الضرورة تنقضي بالتعدي لم يحل القربى فعلم ان للاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فلم تكن ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصور الدليل عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم وهذا معنى قوله فلم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فهذا يقتضي فساد نكاح المحارم الا انا امرنا بترك التعرض لهم عن ذلك كما لا نتعرض لهم في المنع عن عبادة الاوثان فاذا رفع احدهم الامر الينا وجب علينا القضاء بالفسخ لفساد النكاح في نفس الامر واذا وطئها بهذا النكاح لا يثبت احصانه فلا يجب الحد على قاذفه لو اسلم لان هذا النكاح وان كان صحيحا في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابت لعموم دليل التحريم والحد مما يندرئ بالشبهات ولا يجب النفقة بهذا النكاح وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انها اي ان ديانة الكافر دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير كحرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم ونحوها ولا تكون ديانته دافعة لدليل الشرع في الاحكام التي لا تقبل التغيير كالكفر فلا يعطى الكفر حكم الصحة بوجه ولا يعتبر ديانته في عبادة الاصنام لانه مما لا يحتمل الحل بحال والتغيير انما يعارض فيما يحتمل فجعل ابو حنيفة رضي الله عنه الخطاب في الاحكام التي تقبل التغيير قاصرا عنهم في احكام الدنيا كانهم لم يتناولهم فيها استدراجا وتقريبا لهم الى العقوبة بالتدريج ومكرا عليهم وهو اخذهم على غرة وتمهيدا للعقاب في الآخرة والخلود فيها وتحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر لا تخفيفا عليهم فانه كان يوهم انه تخفيف

اثما

لكن في المسقه تغليظ لان الامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب مهين وقال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين فجعل ابو حنيفة رضي الله عنه
الخطاب بتحريم الخمر والخنزير ونكاح المحارم ونحوها كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا فيثبت عنده تقوم الخمر
والخنزير والضمان باتلافهما وجواز البيع ونحوها وتثبت صحة نكاح المحارم اذا اعتقدوا ذلك لو وطئ المحارم
بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين ولا يكون ذلك الوطء زنا فيحد قاذفهما ويجب النفقة بنكاح المحارم
ولا يفسخ نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا فان قيل الى قوله وجهه اقول
اشار بقوله فان قيل الى سؤال يرد على الكلام السابق والجواب عنه تقرير السؤال ان ديانة الكفار
واعتقادهم ليست بحجة متعدية على الغير بالاجماع ولهذا اجمعوا على ان المجوسي اذا تزوج بنته
ثم مات وترك بنتين احديهما زوجته دون الاخرى انهما ترثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة
منهما بالزوجية شيئا لان ديانة الاب والبنت التي هي امراته بصحة هذا النكاح لا يصلح حجة ملزمة على
البنت الاخرى التي ليست بامراته فاذا كان كذلك كان ينبغي ان لا يجب الضمان على متلف خمر الذمي وخنزيره
ولا يحد قاذفه بعد الاسلام اذا وطئها بذلك النكاح ولا يجب نفقة امراته بذلك النكاح ولا يستحق من القضاء
على القاضي بالنفقة لان ديانته بتقوم الخمر والخنزير لا يصلح حجة على الغير خصوصا على المسلم وكذا
ديانته بصحة نكاح المحارم لا تصلح حجة على قاذفه وكذا ديانتهما لا تصلح حجة على القاضي والزوج
ان الديانة لم تجعل متعدية في هذه المسائل تقرير الجواب انا لم نجعل الديانة متعدية في هذه
المسائل اما في مسالة الخمر فلانها كانت متقومة في الاصل فاذا بقيت متقومة على ما كانت
لم تثبت بالديانة الا دفع دليل الشرع بسقوط التقوم وكانت ديانتهم دافعة لتعرضهم والدليل
الشرعي فيما يقبل التغيير لا ملزمة على الغير ومثبتة للتقوم اذ التقوم باق على الاصل بعد دفع
دليل الشرع ثم التقوم شرط للضمان لانه وصف المحل وهو ما وصافه شروط لا علة للضمان فان علة
الضمان الاتلاف فالضمان واجب بالاتلاف ولهذا سمي ضمان التعدي وهو الاتلاف والتقوم
شرطه لا علته والحكم يضاف الى العلة دون الشرط فاذا لم يضف الضمان الى التقوم لم يصر ديانته
متعدية وانما يلزم القول بالتعدي لو اثبتنا الضمان باعتقادهم التقوم وليس كذلك وكذا احصان
المقذوف شرط لوجوب الحد لا علة له اذ علته القذف ولهذا يضاف اليه فيضاف وجوب الحد الى القذف
الذي هو علة لا الى الاحصان الذي هو شرط فلا يكون ديانته متعدية وانما يلزم القول بالتعدي لو
اوجبنا الحد باعتقاده الاحصان وليس كذلك بل ديانته متعدية مع سقوط احصانه وابقائه

في مسالة الارث وجب ان لا تجعل متعدية صح

٣٠٥

على ما كان وكانت دافعة لا ملزمة واما النفقة فلانها شرعت للدفع اي لدفع الهلاك لان المراة
محبوسة لحق الزوج وحبسها دايما بلا نفقة تتعرض لهلاكها فايجاب النفقة عليه دفع لهذا التعرض
لا الزام على الزوج بديانتها وكانت دافعة لا ملزمة ولهذا اي لاجل ان وجوب النفقة لدفع الهلاك
يحبس الاب بسبب نفقة الابن الصغير لانه بمنع النفقة عليه يصير قاصدا لهلاكه اذ لا بقاء له عادة بدون
النفقة فيحبسه القاضي او الابن دفع الهلاك عن الصغير العاجز بالحبس كما يحل للابن دفع الهلاك عن نفسه
بقتل ابيه اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن جزاء لظلم المماطلة كما لا يقتل الابن قصاصا فيثبت
ان وجوب النفقة بطريق الدفع ثم اشار الى الجواب عن القياس على المسالة المذكورة بقوله بخلاف الارث
لانه صلة مبتداة اي ليس بواجب بطريق الدفع فلو وجبت هذه الصلة المبتداة للبنت التي هي زوجته
بالزوجية بديانتها بصحة النكاح كانت ديانتها موجبة على البنت الاخرى التي ليست بزوجة استحقاق
زيادة الميراث فيكون ديانتها متعدية لا دافعة فلا يصلح لذلك فان قيل البنت التي ليست بمنكوحة
قد اعتقدت صحة هذا النكاح ايضا لانها مجوسية فيكون وجوب الاثر بالتزامها بديانتها لا بالزام المنكوحة
اياها قلنا لما خاصمت الى القاضي في منع الميراث دل على انها لم تعتقد صحة ذلك النكاح وذكر في الطريقة
البرغرية قال كثير من المشايخ ان عدم الميراث في هذه المسالة قولهما اما على قول ابي حنيفة رضي الله عنه
ينبغي ان تستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح في حكم الصحة فعلى هذه الرواية لا يحتاج
ابو حنيفة رضي الله عنه الى الجواب والفرق وقال شيخ الاسلام هذا النكاح وان كان في حكم الصحة
عنده لا يثبت به الارث لانه ثبت جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه
سببا للميراث في شريعته فلم يثبت باعتقادهم الارث اذ لا عبرة لديانة الكافر في حكم لم يعهد
على شرع ثم اشار الى قوله سوال يرد على قوله ان النفقة واجبة بطريق الدفع والجواب
عنه بقوله فان قيل الى اخره تقرير السوال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك لان ما يكون
بطريق الدفع لا يكون الا عند الحاجة اليه ولهذا قالوا الاب اذا صال على ابنه بالسلاح وقصد قتله يحل للابن
قتله دفعا للهلاك عن نفسه لتحقق الحاجة الى الدفع ههنا اذ لا طريق له اليه الا بالقتل وقالوا
اذا وجد الابن اباه محاربا في المعركة لا يقتله بل يمسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه
بقتل فلا حاجة له الى القتل فدل على ان ما يكون بطريق الدفع لا يكون الا عند تحقق الحاجة ثم المراة
تستحق النفقة على زوجها وان لم يتحقق حاجتها الى النفقة بان كانت غنية فلو كانت وجوب النفقة
بطريق الدفع لما وجبت مع غناها اذ لا طريق للدفع وان كانت غنية لانها محبوسة لحقه دايما وما لها

لعدم الحاجة كما لا يجب نفقة الابن الصغير الا... اذا كان له مال تقرير الجواب ان النفقة...

[الدائمة]
وان كانت كثيرا فهو معذور فلا يفي بالحاجة الدايمة فتحققت الحاجة لا محالة اذ غناها لا يدفع الحاجة
فتثبت ان وجوبها بطريق الدفع ولان الزوجين لما تناكحا اعتقدا صحة هذا النكاح فنوخذ الزوج بديانته
لا بديانة المراة فلم يصح منازعة الزوج في النفقة من بعد اي من بعد ما اعتقد صحة النكاح واقدم
عليه بخلاف منازعة البنت الاخرى التي ليست بمنكوحة في الميراث حيث تصح لانها لم يلتزم هذه
الديانة ولهذا خاصمت الى القاضي في منع الميراث بذلك النكاح فدل على انها لم تعتقد الصحة فلا يجوز
الالزام عليها بديانة الاخرى وانما يجب القضا ~~في منع الميراث بذلك النكاح~~ على القاضي بمرافعتها اليه
بتقلد القضا لا بخصومتها فلم يكن الخصومة ملزمة بل شرطا قوله ولا يلزم استحلال الربوا
هذا جواب عن سوال يرد على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض لهم بان يقال لو كانت ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض لهم لكان يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب استحلال الربوا وليس كذلك حتى لو
عقد الذمي مع مثله عقد الربوا ثم ترافعا الى القاضي او اسلما او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره
مسلم تقرير الجواب ان ديانتهم في الربوا ليس هو الحل بل يعتقدون حرمته فكان استحلال الربوا منهم
فسقا في ديانتهم قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وهذا وان كان في حق اليهود لكن حرمة الربوا
كان حراما في جميع الاديان لكونه ظلما والظلم حرام في جميع الاديان فلا يعتبر في ديانتهم ذكر بعد كونه فسقا
كما ان استحلال الزنى فسق منهم وليس بديانة فان الزنا ايضا حرام في جميع الاديان ولهذا لم
يعتبر في الدفع حتى لو زنى الذمي يحد قال بخلاف ما لو شرب الخمر فانه كان مشروعا في دينهم فيعتبر ديانتهم
قال صاحب التنقيح قد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض
ولدليل الشرع لا يراد به ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم
وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله في شريعة كان
للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان
والفرق صعب ثم قال ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق
وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتبهم فلا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا قال وجهل هو دونه
الى قوله النوع الثالث اقول هذا اشارة الى النوع الثاني من انواع الجهل وهو جهل دون جهل الكافر لكنه
باطل لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا كالنوع الاول وهو كجهل صاحب الهوى والبدعة في صفات الله تعالى واحكام
مثل المعتزلة فانهم نفوا صفات الله تعالى حقيقة حيث قالوا تسمية الله تعالى بالعالم والقادر
وغيرهما من الصفات بطريق المجاز من غير ان يكون له علم او قدرة او حيوة او صفة غيرها زائدة على ذاته
ونفوا ان يكون مرئيا فصاروا معطلة لصفاته تعالى ومثل المشبهة فانهم على ضدهم اثبتوا الله تعالى

صفا

٣٠٦
[على المكان]
صفاتا لا يليق بجلاله مثل صفات الخلق من الجوارح والالات والمكان والجهة والانتقال والتمكن
وحدوث الصفات في ذاته وزوالها عنه فصاروا بذلك مشبهة لله تعالى بخلقه في صفاته تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر وسوال منكر ونكير والميزان والصراط
والحوض والشفاعة لاهل الكباير وخروجهم من النار ومثل جهل الجهمية خلود الجنة والنار واهليهما
جهل باطل مخالف للدليل الواضح سمعا وعقلا فان الدلايل من الكتاب والسنة ناطقة بها واضحة
لا تخفى على من له ادنى لب قد عرف ذلك في اصول الدين ولان الدلايل العقلية كما دلت على الوحدانية
دلت على انه موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال لكن جهل اهل الهوى في صفات الله
واحكام الاخرة دون جهل الكافر لانهم يتمسكون بظواهر القران والسنة وان لم يكن لهم تمسك بذلك
في الحقيقة كما عرف في اصول الدين وبتاويل القران وان كان تاويلهم فاسدا فصار بذلك جهلهم دون
جهل الكافر ولما كانوا من المسلمين اذا لم يغلوا في هواهم بحيث يكفروا كغلاة الرفضة والمجسمة او
ممن ينتحلوا الاسلام ظاهرا وان كانوا في الباطن على خلافه فلزمنا مناظرتهم والزامهم ولا
نتركهم على ديانتهم ويلزمهم جميع احكام الشرع لانهم معتقدون لدلايل الشرع فيمكن الزامهم فيفيد
المناظرة معهم بخلاف اهل الذمة فانهم منكرون للدلايل الشرعية فلا يمكننا الزامهم بذلك
وقد امرنا بترك التعرض لهم فلا يجب علينا مناظرتهم لعدم الفايدة فنتركهم على ما يدينون
وكذا جهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق ظانا انه محق كمن خرج على امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
وخالفه وقاتل معه جهل باطل لا يصلح عذرا فان الدلايل على امامة الخلفاء الراشدين لايحة واضحة
لا شبهة فيها بحيث يعلم وجه يجد جاحدها مكابرا لكنه لما كان متاولا بتاويل واجتهاد وان كان فاسدا كان
جهله دون جهل الكافر فقلنا الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو تلف
غيره لانه معتقد لبقاء ولاية الالزام عليه بالدليل لانه مسلم لم يخرج عن الاسلام بالبغي فيلتزم حقيقة
الدلايل واحكام الاسلام وصحة الضمان من احكامه ولا منعة له فيمكن الزامه فيفيد واما اذا كان
للباغي منعة لم يوجب ضمان المال والنفس لانعدام الفايدة لانقطاع ولاية الالزام عليه حسا وحقيقة
لوجود المنعة فوجب العمل بتاويله الفاسد بخلاف الاثم فانه ياثم وان كانت له منعة لان المنعة لا يظهر
في حق الله فانه الغالب على امره واما الضمان فحق العباد فيظهر اثر المنعة في حقهم والبغاة اذا كان
لهم منعة وعزموا على الخروج عن طاعة الامام وجب على طريق فرض الكفاية على من يقدر على القتال محاربتهم مع
الامام بطريق الدفع لا الوجوب ابتداء كما في حق الكفار فان عليا كرم الله وجهه قال للخوارج في خطبته
لن نقاتلكم حتى تقاتلونا حتى لو لم يقاتلونا لا نقاتلهم ابتداء بل ندعوهم الى طاعة الامام فان ابوا الا القتال

نقاتلهم قال الله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهيج الفتن بينهم وتسكين فتنتهم من ابواب الدين وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض وجب قتل اسرائهم والتوقيف اي الاسراع في القتل والتمامة على جريحهم وذكر في المبسوط بلفظ لا باس حيث قال لا باس بقتل اسيرهم والتجهيز على جريحهم اذا كان لهم فئة لان شره لم يندفع فانه لو تخلص لتحيز الى فئة فان راى الامام المصلحة لا باس بقتله ولو لم يبق لهم فئة لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغي وقد اندفع ولا يجب علينا الضمان في قتلهم واجب كالقتل قصاصا ولم يحرم عن الميراث بقتلهم حتى لو قتل العادل مورثه الباغي ورث منه لان الاسلام جامع بينهما فيكون سبب الارث والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان لان الحرمان عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المامور لا يصلح سببا له كالقتل قصاصا وهم اي اهل البغي لم يحرموا عن الميراث ان قتلوا مورثهم العادل ايضا عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما اذا زعموا انهم كانوا على الحق وهم الان ايضا على الحق ولو قالوا كنا على الباطل لم يرثوا وقال ابو يوسف لا يرثوا بحال لانه قتل بغير حق فانهم على الباطل فيحرموا عن الميراث كما لو قتلوه ظلما بلا تاويل لان تاويلهم الفاسد لا يصير حجة على غيرهم ولهما ان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وتاويلهم وان كان فاسدا في الحقيقة فانهم اعتقدوا انهم على الحق وخصومهم على الباطل فكان قتالهم معنا جهادا وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر في زعمهم وولايتنا منقطعة عنهم فوجب العمل بتاويلهم الفاسد في التوريث كما وجب في سقوط الضمان ونحبس اموالهم زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتلهم فاذا تفرقت جماعتهم وانكسرت شوكتهم يرد عليهم اموالهم ولم نملك نحن اموالهم لان الدار وهو دار الاسلام واحدة والديانة مختلفة فان اعتقادهم انهم على الحق ونحن على الباطل واعتقادنا بالعكس فاتحاد الدار يقتضي ان يكون مالهم معصوما اذ الاستيلاء انما يوجب سقوط العصمة وثبوت الملك اذا احرز المستولي اموالهم بدار غير دار المستولي عليه ولم يوجد واختلاف الديانة يقتضي ان لا يكون مالهم معصوما فثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت لنا الملك في اموالهم ولم تثبت علينا الضمان باتلافه بالشك عملا بالشبهين وكذا جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة او الاجماع من عمال الشريعة وعمل بالغريب من الاحاديث مما خلاف ذلك مردود باطل ليس بعذر اصلا فانه ثم لنتفحص في دليل يختار الخصم فيجب مناظرته وارشاده الى الصواب وذلك مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كما هو مذهب بشر المريسي وداود الاصفهاني وان فعل في قول فانه مخالف لاجماع التابعين وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام في ام ابراهيم من النبي عليه السلام حين ولدت مارية ابراهيم فقيل له هلا تعتقها قال اعتقها ولدها وكالفتوى بحل متروك التسمية عامدا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وكذا الفتوى بالقصاص بعد القسامة كما هو مذهب مالك واحد قولي الشافعي حيث قالا اذا وجد لوث من علامة

نسخ

بخلاف اموالهم ودمائهم لانا مكلفون واجب ... الضمان صح

اعتقها ٢

٣٠٧

او عداوة ظاهرة واستحلف الاولياء خمسين يمينا فانه يقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد فانه مخالف للاجماع فانه روي ان عمر رضي الله عنه قضى بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع وكذا الفتوى بالقضاء بالشاهد واليمين مخالف لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وكالفتوى بالتحليل بدون الوطي كما هو مذهب سعيد بن المسيب مخالف لحديث العسيلة وهو مشهور وعلى هذا اي على ان جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة او الاجماع وعمل بالغريب مردود باطل ليس بعذر ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ حتى لو قضى في هذه المسائل لا ينفذ لانه ليس باجتهاد صحيح لكونه مخالفا لما ذكرنا من الادلة واذا قضى في فصل مجتهد فيه ويكون اجتهادا صحيحا بان لم يكن مخالفا للادلة المذكورة نفذ قضاؤه كما في عامة المجتهدات قال النوع الثالث جهل يصلح شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لا يلزمه الكفارة بخلاف المغتاب وكذا في موضع الشبهة كمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له بخلاف جارية الاخ والاخت وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان الى فصل الرابع اقول النوع الثالث في الجهل جهل يصلح شبهة وعذرا وهو الجهل في موضع الاجتهاد وهو ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع كالصائم اذا احتجم فظن ان الحجامة فطرته فافطر متعمدا له لا يلزمه الكفارة لان ظنه حصل في موضع الاجتهاد اذ الاوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة تمسكا بظاهر قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فصار شبهة في درء الكفارة فانها مما يندرئ بالشبهة هذا تقرير ما في الكتاب لكنه مخالف لما ذكر في الهداية وغيرها من الكتب فانه ذكر في الهداية انه يجب الكفارة لان الظن ما استند الى دليل شرعي الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه ولو بلغه الحديث واعتمده فكذا عند محمد رحمه الله لان قول النبي عليه السلام لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف رحمه الله خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تاويله يجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة لمخالفته القياس بخلاف المغتاب يعني لو اكل بعد ما اغتاب على ظن ان الغيبة فطرته حيث يلزمه الكفارة كيف ما كان سواء بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تاويله او لا افتاه فقيه بالفساد او لا لان الفطر يخالف القياس والحديث ماول بالاجماع فلم يستند الظن الى دليل شرعي فلا يكون موضع اجتهاد صحيح فلا يصلح شبهته في اسقاط الكفارة والتوفيق بينهما يمكن بحمل ما ذكره في الكتاب على ما افتاه فقيه لا مطلق مؤيدا هذا ما قاله شيخ الاسلام خواهرزاده ان احتجم

او عداوة

اذا اكل متعمدا يظن ان ذلك لم يفطره ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او
تاويله وجبت عليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد
على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي العمل بالفتوى اذ
لا دليل له سواه وكان معذورا وكذا الجهل في موضع الشبهة يصلح عذرا وشبهة في سقوط ما يحتمل
السقوط بالشبهة كمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه جهل في موضع الاشتباه
باعتبار ان للاملاك متصلة بين الاب وابنه والولد جزء ابيه فربما يشتبه عليه انه كما كانت حلالا
للاصل كانت حلالا للجزء فيصير شبهة في سقوط الحد دون ثبوت النسب والعدة لان الفعل محض زنا
فيمتنع ثبوتهما به وان سقط الحد بالشبهة وهذه الشبهة يرتفع بالعلم حتى لو قال علمت انها
كانت حراما علي يحد لانه لا شبهة في الفعل بخلاف شبهة المحل كوطي الاب جارية ابنه فانها لا يرتفع
بالعلم على ما عرف في موضعه اما الظن في غير موضع الشبهة فلا يعتبر حتى وطي جارية الاخ او الاخت وظن
انها تحل له حيث لا يجعل جهله عذرا في سقوط الحد لان الاملاك بينهما متباينة ولا بسوطة بينهما في الاموال
عادة فلا يكون موضع الاشتباه فلا يصير شبهة في درء الحد وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان ثم اسلم فشرب
الخمر جاهلا بحرمتها لم يحد لانه جهل في موضع الشبهة اذ لا ممارسة للحربي في معرفة احكام الشرع فيصلح
شبهة في سقوط الحد بخلاف جهله بحرمة الزنا حيث لو زنى على ظن انه ليس بحرام حيث يحد لانه جهل
في غير موضع الاشتباه فان الزنى حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ الخطاب فلا يصلح
شبهة في سقوط الحد وبخلاف جهل الذمي بحرمة الخمر حتى لو اسلم ثم شرب الخمر على ظن انها حلال فانه
يحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يصير شبهة لدرء الحد قال الرابع جهل
الى قوله واما السكر اقول النوع الرابع من الجهل جهل يصلح عذرا الجهل من اسلم في دار الحرب ثم لم يهاجر الى دار
الاسلام حتى لو مكث فيها سنين لم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبها عليه لا يجب عليه القضاء لانه غير مقصر
لخفاء الدليل اذ الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته اذ دار
الحرب ليس بمحل استفاضة احكام الاسلام فيعذر بجهل الشرايع اذ لو اوجبنا عليه احكام قبل العلم
يلزم تكليف ما ليس في الوسع ولهذا لو نزل خطاب في دار الاسلام ولم ينتشر بعد يكون عذرا لمن جهله
وكذا جهل الوكيل او المأذون بالاطلاق اي بالاذن والتوكيل وضده اي ضد الاطلاق وهو العزل والحجر
عذر حتى لا يصير وكيلا ومأذونا بدون العلم ولو تصرفا قبل العلم بالعزل او الحجر ينفذ تصرفهما لخفاء الدليل
فان الموكل والمولى مستقل بالعزل او الحجر فيتوقف ثبوته على العلم ويتعذر بالجهل وكذا جهل الشفيع بالبيع

عذرا لانه

عذر لانه موضع الخفاء فان البايع مستقل بالبيع فيعذر الشفيع بالجهل حتى لو علم بالبيع بعد زمان
ثبت له حق الشفعة ولا يسقط حقه بالسكوت قبل العلم ولا يجعل سكوته تسليما وكذا
٣٠٨ جهل المولى بجناية العبد عذر لانه في موضع الخفاء اذ لا دليل للمولى على جنايته حتى لو باع العبد
الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل البكر بالانكاح عذر حتى لو سكتت قبل
العلم به لا يكون رضى وكذا جهل الامة بخيار العتق عذر حتى لا يبطل خيارها اذا علمت بان لها خيار
العتق لان دليل العلم في هذه الصور خفي في حق هولاء لان هذه الامور لا يكون مشهورة ويستقل
الموكل بالعزل والمولى بالحجر وصاحب الدار بالبيع والولي بالانكاح فمن اين يحصل لهم العلم بهذه الاشياء
في ذكره ولعدم هذه الامور الزام ضرر ظاهر بلزوم التصرف من غير علم فيتوقف هذه الامور على العلم
بخلاف خيار البلوغ حتى لو بلغ الغلام او الجارية بعدما زوجها غير الاب والجد وسكتا ولم يرد
النكاح بطل خيارهما ولا يكون جهلهما بخيار البلوغ عذرا اذ طلب العلم فريضة عليهما والدار دار
العلم واحكام الشرع فيها مستفاضة وهما متفرغان لطلب العلم فلا يعذران بالجهل لانه بتقصير
منهما بخلاف جهل الامة بخيار العتق لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لطلب العلم فيكون
الاحكام في حقها خفية فتعذرت بالجهل بخيار العتق قال واما السكر فنوعان الى قوله واما الهزل
اقول ومن العوارض المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة ما يوجبه فيمنعه
عن العمل بموجبه من غير ان يزيله فلا ينافي الخطاب لبقاء عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب
الدواء كالافيون سكرا لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به العقل بمباشرة ما يوجب زواله
فعلى هذا بقاؤه مخاطبا مع زوال العقل امر حكمي زجرا له عليه بمباشرة المحرم ثم السكر نوعان
احدها سكر حاصل بطريق مباح لمباشرة امر مباح كشرب الدواء كما لو شرب دواء متخذا من
الافيون او البنج بقصد التداوي فانه مباح لا بقصد السكر فانه حرام ولهذا ذكر في المبسوط
لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله به فلا ينبغي ان يفعله لان الشرب
على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره بما فيه الجبر وبشرب المضطر بان اضطر
اليه للعطش او اساغة اللقمة او السكر الحاصل مما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل
والذرة على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وانه اي هذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى يمنع صحة الطلاق
والعتاق وساير التصرفات كالبيع والشراء والاقارير كلها لانه اي لان هذا السكر ليس من جنس
اللهو لان هذه الاشياء مما يتلهى به فصار هذا السكر من اقسام المرض فيعذر بذلك واحترز
بقوله وانه ليس من جنس اللهو عما سيأتي من السكر الحاصل من جنس ما يتلهى به والنوع الثاني

سكر بطريق محظور اي حرام كالسكر من كل شراب حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة والمصنف ونحوها
وانما هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فالخطاب بهذا
النهي لا يخلو اما ان يكون في حال السكر اولا فان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو انه لا يكون
منافيا له وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم
عن الاهلية فلا تقربوا الصلوة اذ الواو في قوله تعالى وانتم سكارى للحال والاحوال شروط فيصير
حينئذ كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافٍ له
لا يجوز فلما صح ههنا دل على ان السكران اهل للخطاب فاذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان
السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه جميع احكام الشرع وينفذ تصرفاته القولية والفعلية
لان الاهلية بالعقل والبلوغ وهو لا يعدمهما فيجب عليه الصلوة والصوم ويصح بيعه وشراؤه
وتزوجه وغيرها من الاحكام الا الردة حيث لم يعتبر حتى لو تكلم السكران بكلمة الكفر لا يكفر
ولا يتبين منه امرأته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله يصير مرتدا وتبين
منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبتني
على تبدل الاعتقاد وقد انعدم ركنها وهو القصد اذ السكران غير معتقد لما يقوله فلا يكون
ما في لسانه معبرا عما في جنانه وكانه لم ينطق به بخلاف غيره من التصرفات فانها تبتني
على نفس العبارة كالطلاق والعتاق فلا يحتاج الى قصد القلب فيصح والاقرار بالحدود الخالصة
وهي التي محض حق الله لا حق للعباد فيه كحد الزنا وشرب الخمر حيث لم يؤاخذ بالاقرار بها حالة السكر
ايضا حتى لو اقر السكران انه سكر من الخمر طائعا لم يحد بذلك الاقرار حتى يصحو فيقر فيؤاخذ باقراره
في حال الصحو او تقوم عليه البينة لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا
مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يكاد يثبت على شيء مما يقول فاقيم
السكر مقام الرجوع فيمنعه عن الثبوت اذ المنع اسهل من الرفع وانما قيد بقوله الاقرار بالحدود
الخالصة احترازا عن مباشرة الافعال الموجبة لها حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران
يؤاخذ بافعاله اذ لا مرد لها لكونها موجودة حسا فلا يصير السكر شبهة دارئة للحد لحصوله
بما هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وانما قيد بقوله الخالصة احترازا عن الحدود التي
فيها حق العباد كحد القذف والقصاص حيث لا يمنع السكر صحة الاقرار بها حتى لو اقر بالقصاص
او باشر سببه وهو القتل متعمدا او قذف محصنا او اقر بالقذف يؤاخذ به اذا صحا لان السكر دليل
الرجوع وهذه الحدود لا يبطل بصريح الرجوع لوجود المكذب من جهة من له الحق من العباد فبدلالة الرجوع

وهو

وهو السكر اولى ان يبطل واذا اسلم السكران يصح اسلامه لوجود احد ركني الاسلام وهو الاقرار
باللسان وان لم يوجد التصديق ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى كما لو اسلم حالة الاكراه
فانه يصح اسلامه لوجود الاقرار وان لم يوجد منه التصديق والسكر وان كان دليل الرجوع عن
الاسلام لا يقبل اذ الردة لا تحتمل العفو بحال وانما لم يوضع الخطاب عن السكران ولزمه جميع احكام
الشرع غير ما استثني عنه لما ثبت ان السكر سرور يغلب العقل ولا يزيله فكان العقل باقيا
وان زال اثره وهو الفهم فان كان سببه معصية كما لو باشره بسبب محرم كالخمر لم يعد عذرا
في سقوط الخطاب لان المعصية لا يصلح سببا للتخفيف ففوات القدرة على الفهم بفعله المحرم
فجعلت قائمة زجرا عليه متوجه الخطاب عليه وان لم يفهم لانه كان في وسعه دفع السكر
بالامتناع عن مباشرة سببه فهو بالاقدام ضيع القدرة بخلاف ما لو فاتت قدرة الفهم
بآفة سماوية كالاغماء والجنون حيث جعل عذرا في سقوط الخطاب لئلا يؤدي الى تكليف من لم يفهم
وكذا ان سكر لمباشرة سبب مباح معتدا بشرط ان يسكر منه وذكر من جنس ما يتلهى كالمثلث عند
ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما فانهما انما اباحا شربه لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي لا التلهي
ومحمد رحمه الله لم يبح مطلقا واتفقوا على ان السكر منه حرام كالسكر من الاشربة المحرمة لقوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب فلا يصلح عذرا كالسكر من المحرم فيقع طلاقه وعتاقه على ما
هو الصحيح عندنا وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وفي قوله الآخر وهو مذهب مالك رضي الله عنه واختيار
الكرخي والطحاوي من اصحابنا رحمهم الله لا يقع طلاق السكران مطلقا وبه اخذ محمد رحمه الله من اصحابنا
بخلاف ما لو سكر بمباشرة ما لا يكون من جنس ما يتلهى به في الاصل بل هو في الاصل دواء وغذاء كالافيون والمتخذ
من الحبوب ولبن الرماك يجعل عذرا اذا لم يشرب بقصد زوال العقل بل للتداوي او التقوي لانه حاصل
بما ليس بمحرم فيصلح سببا للتخفيف فلا يقع طلاقه وعتاقه وذكر قاضي خان ناقلا عن ابي حنيفة رحمه الله
انه لو كان عالما بفعل البنج ثم اقدم عليه يقع طلاقه وعتاقه قال واما الهزل الى قوله فاما المكتسبة المال
مقصودا اقول ومن العوارض المكتسبة الهزل وهو لغة اللعب واصطلاحا هو ما يراد به غير ما
وضع له عقلا او شرعا فان الكلام وضع عقلا لافادة معناه حقيقة او مجازا وشرعا لافادة حكمه
فاذا اريد به ما لا يوضع له الكلام عقلا وشرعا كان هازلا لعدم افادة المقصود اصلا واليه اشار
الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله في تفسير الهزل حيث قال هو ما لا يراد به معنى اصلا
لا الحقيقة ولا المجاز لان معنى وقع نكرة في موضع النفي فيعم نفي الحقيقة والمجاز وبه ظهر الفرق ايضا
بين الهزل والمجاز فان المجاز مقابل الحقيقة وهو احد نوعي الكلام فقد اريد به المعنى المجازي والهزل

ولا مجازا

مقابل الجد ثم الجد ما يراد به معنى مقصود حقيقة او مجازا فيكون الهزل ما لا يراد به معنى لا حقيقة
ولهذا لم يجز وقوع الهزل في كلام رب العزة لخلوه عن الفائدة وكلام الله متعال عنه بخلاف
المجاز فانه واقع فيه وهو اكثر من ان يحصى وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان
يتواضعا قبل العقد على التلفظ فانا نتكلم بالعقد عند الناس هازلا ولا يكتفي فيه دلالة الحال بل لا بد من
ذكره صريحا الا انه لا يشترط ذكره اي ذكر الهزل في العقد بل يكتفي فيه المواضعة السابقة على العقد اذ لو شرط
ذكره في العقد لما حصل المقصود منه وهو ايهام الناس بان التصرف بطريق الجد بخلاف خيار الشرط
حيث يشترط ذكره صريحا في البيع لانه لرفع الغبن ومنع الحكم بعد انعقاد السبب فلا بد من ذكره
متصلا به وانه اي الهزل لا ينافي الرضا بالمباشرة اي بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل
عن اختيار صحيح ورضا تام بالمباشرة ولهذا اي لاجل ان الهزل لا ينافي الرضا بمباشرة نفس السبب
يكفر بالردة هازلا لان التكلم بالكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل
بخلاف المكره حيث لا يكفر باجراء كلمة الكفر على لسانه حالة الاكراه لانه عديم الرضا بالمباشرة والحكم جميعا
ولكنه اي لكن الهزل ينافي اختيار الحكم الثابت بما هزل به والرضا به اي بذلك الحكم بمنزلة شرط
الخيار في البيع فانه ينافي الرضا والاختيار في الحكم دون مباشرة السبب الا ان الهزل يفسد البيع وشرط — ينافي
الخيار لا يفسده على ما سياتي وانما جمع بين الرضا والاختيار لانه قد ينفك احدهما عن الآخر كما في الاكراه فاذا ثبت
ان الهزل في جميع التصرفات كشرط الخيار في اختيار الحكم والرضا به دون المباشرة فيؤثر الهزل فيما يحتمل — لا
النقض لا فيما لا يحتمله ووجب تخريج الاحكام على هذا الحرف وهو ان كان الحكم يتعلق بنفس السبب ولا يتوقف
ثبوته على رضا الحكم والاختيار به يثبت مع الهزل وما لا فلا فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيما
ذكرنا وهي ثلثة الانشاءات والاخبارات عنها والاعتقادات والانشاءات على نوعين ما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبارات ايضا على نوعين اخبار بما هو حسن
لذاته كالايمان او بما هو قبيح لذاته كالردة والانشاء المحتمل للنقض اذا دخل فيه الهزل على اربعة اوجه — دخل
اما ان دخل في اصل العقد او في قدر عوضه او جنسه وكل منها على اربعة اما ان يتفقا على البناء
على الهزل او على الاعراض عنه او لم يحضرهما شيء او يختلفا في البناء والاعراض ففي الوجه الاول وهو ما اذا
تواضعا اي توافقا على الهزل باصل البيع بان قالا نحن نظهر البيع للناس ولا نريد البيع الحقيقي واشهدا
على ذلك واتفقا على البناء على ما تواضعا عليه ينعقد البيع فاسدا على احتمال الجواز غير موجب للملك وان اتصل
به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ عتقه لعدم الرضا بالملك وهو حكم البيع والعتق
لا ينفذ بدون الملك ولان الهزل كشرط الخيار وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وصار اتفاقهما

الفاسد

على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وخيار كل واحد منهما يمنع زوال ملكه فكذا الهزل بخلاف سائر البيوع — ٣١٠
يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالحكم وهو الملك ثمه اي في سائر البيوع الفاسدة دون الهزل فيوجب
الفساد على احتمال الجواز فاذا نقض احدهما البيع انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان
اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل كشرط الخيار والمجيز اسقط خياره وقد بقي خيار الاخر
فيمنع من الجواز ولو اجازاه جاز لان الفساد لعدم اختيارهما الحكم وقد زال بالاجازة فانقلب جايزا
ويجب ان يكون مدة الخيار مقدرة بثلثة ايام عند ابي حنيفة رضي الله عنه لما ذكرنا انه كشرط الخيار لهما ابدا
وفيه لو قالا اسقطا الخيار في الثلث ينقلب جايزا وبعده لا لتقرر الفساد بمضي المدة فكذا في الهزل
وانما قال يجب لان التقدير بالثلث غير منصوص في الهزل لكنه لما الحق بخيار الشرط يجب ان يكون حكمهما
واحدا وعندهما لا تتقدر مدة الخيار بالثلث بل يجوز الاجازة بعدها ايضا كما في خيار المؤبد
اما اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فسياتي ان شاء الله تعالى قوله
ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او على البيع بمائة دينار هذا اشارة الى المواضعة على قدر
البدل وجنسه لا اصله فيقول اذ الجد في اصل العقد ولكن تواضعا في القدر بان قالا انا نظهر البيع
للناس بالفي درهم والثمن في الحقيقة الف درهم او تواضعا في الجنس بان قالا انا نظهر البيع بمائة دينار
والثمن مائة درهم او على العكس فان اتفقا على الاعراض في مواضعة القدر كان الثمن الفين بلا خلاف وان
اتفقا على البناء على المواضعة على القدر وفي فصل المواضعة على الجنس عند ابي حنيفة رضي الله عنه فالثمن عنده الفان
في الفصل الاول في اصح الروايتين عنه ومائة دينار في الفصل الثاني وعند صاحبيه يصح البيع بالف درهم في الفصل
الاول وهو المواضعة في القدر وهو رواية محمد رحمه الله عن الامام في الامالي ويصح البيع بمائة دينار عندهما
في الفصل الثاني وهو المواضعة في الجنس فقد اتفقوا في الفصل الثاني على ان المعتبر التسمية في كل حال سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد
لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا كونه ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل
يشترط ذكر البدل في العقد فبقي العقد بلا ثمن ووجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية
البدل وهما جادان في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمياه والفرق لهما
بين المواضعة في الجنس وبينها في القدر حيث اعتبرا المواضعة في الفصل الاول وجعلا البيع
منعقدا بالف درهم واعتبرا التسمية دون المواضعة في الفصل الثاني حيث جعلا البيع منعقدا
بمائة دينار وانه امكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد فيما اذا هزلا في القدر

والاستمرار على ما كان فالهزل باطل والتسمية صحيح في الفصل الثاني اي فصل المواضعة

كان
وهو الفصل الاول لان بعد اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان
المسمى الفين لان الالف موجود في الالفين والهزل باحد الالفين شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الالف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد به البيع كما لو اشترى حمارا على ان يحمله خفيفا او
يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد
لان اعتبارها اي اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح
بدون الثمن فيفسد المواضعة بالجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن
العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه من الدنانير والمصحح بالاعتبار
اولى فكيف اذا كان اصلا من المفسد التبع اذ العقد اصل والثمن تابع له فلا يجوز ابطاله به
وانا نقول اي من جانب ابي حنيفة رضي الله عنه بانهما اي المتعاقدين جدا في اصل العقد وقصدا
بيعا جايزا اذ التقدير ان المواضعة في القدر او الجنس دون الاصل فيجب العمل به دون المواضعة
اذ العمل بالمواضعة في البدل قدرا كما في الفصل الاول او جنسا كما في الفصل الثاني يجعل شرطا فاسدا
في البيع لانه اي العمل بالمواضعة يتضمن شرط قبول ما لم يدخل في البيع وهو الالف الزايد والجنس الآخر
لقبول ما دخل فيه اي في العقد وهو الالف والجنس الآخر لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد
المتعاقدين او لهما فيفسد به العمل بالجد يوجب صحة البيع والعمل بالمواضعة يوجب فساده وكان العمل
بالاصل وهو العمل بالمواضعة في اصل العقد وهو مصحح اولى من المواضعة في الوصف وهو مفسد عند تعارض
المواضعتين فيهما اي في اصل العقد والبدل وهذا لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان اولى منه فكيف
اذا كان مصححا والوصف مفسدا فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لانهما جدا فيه وانما الهزل في مقدار
الثمن وهو تابع والمراد بالوصف هاهنا الاصل اولى بالترجيح والجواب عن قولهما ان الالف الزايد لا طالب
له فلا يفسد العقد ان يقال ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن انما لا يطالبه
لاجل المواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا وهذا لان الفساد لحق الشرع
فلا ينقلب جايزا بالرضا ونفذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الالف هو الالف في المواضعة في القدر
بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل فيه بالمواضعتين وهما المواضعة بالجد في
اصل العقد والمواضعة بالهزل في قدر المهر وبهذا ظهر الفرق لابي حنيفة رضي الله عنه بين النكاح والبيع
وهذا اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان اتفقا على الاعراض عنها فالمهر الثاني بالاتفاق
وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رضي الله عنه المهر الالف بخلاف البيع
لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح بالثمن وفي رواية ابي يوسف رحمه الله فيه الفان قياسا على البيع قوله ولو ذكرا في النكاح قد



فالعدم

سوم

311

ذكرنا ان ما يدخل فيه الهزل اما انشاء او اخبار عنه او ما يتعلق بالاعتقاد والانشاء اما ان يحتمل
النقض وهو على ثلثة انواع منها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح ومنها ما كان فيه المال مقصودا
كالخلع ومنها ما لا مال فيه كالطلاق بلا مال ثم النوع الاول وهو ما كان المال فيه تبعا على انواع
اما ان هزلا باصله وحكمه سياتي او بقدر البدل بان قالا نظهر المهر الفين وهو في الحقيقة الف فالنكاح
جايز بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والف ان اتفقا على البناء وقد مر هذا الوجه او
بجنس البدل بان ذكرا في النكاح الدراهم وغرضهما الدنانير او بالعكس فان اتفقا على الاعراض فالمهر
ما سمياه بالاتفاق وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل
بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وان انفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى وان تواضعا كونه
مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون التسمية فلم يثبت ولهذا صار كانه تزوجها بلا مهر
المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن
المواضعة واعتبار التسمية ضرورة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد
رحمه الله مهر المثل اذ المهر تابع فوجب العمل بالهزل وبطلت التسمية فيرجع الى الموجب الاصلي وعلى
رواية ابي يوسف رحمه الله يجب المسمى كما في البيع ولو هزلا باصل النكاح بان قالا نظهر النكاح ولا
يكون بيننا في الحقيقة نكاح فالهزل باطل والنكاح لازم وكذا لو هزلا باصل الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل باطل وهذه الاشياء لازمة لقوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ففي هذه الثلثة ثبت الحكم بالعبارة وفي الباقي بالدلالة
اذ الاعتاق والعفو عن القصاص في معنى الطلاق لان مبنى الكل على السراية والاسقاط واليمين
يشبه النذر ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما ذكرنا وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد
بالاقالة والفسخ ولا يحتمل التراخي بالتعليق بالشروط الا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط فلا يوثر
فيها الهزل كما لا يوثر فيها خيار الشرط اذ الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد السبب
وجد حكمه لا محالة لما ذكرنا ان حكم هذه الاسباب لا يتراخى بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ
وحكمه يتراخى بخيار الشرط فيوثر فيه الهزل ايضا لا يقال الطلاق المضاف سبب في الحال ويتراخى
حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب محض ليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند
حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار قال فاما ما يكون المال فيه
مقصودا الى قوله ثم انما عند الحمل قوله اذا دخل الهزل فيما يكون المال فيه مقصودا من الانشاءات التي تحتمل

وان تواضعا

صحة النكاح لا تتوقف على تسمية المهر فوجب الرجوع الى موجبه الاصلي وهو مهر المثل

انما

المنقض وهو النوع الثاني منها كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا النوع مقصودا
لان المال لا يجب فيه بدون الشرط فلما ذكر المال فيه علم انه مقصود وحكم هذا النوع ما ذكره محمد رحمه الله
في باب التلجية من كتاب الاكراه انه لو طلق امراته او اعتق عبده على مال هازلا وقع الطلاق والعتاق ووجب
المال على المراة والعبد للزوج والمولى وهذا اي حكم المذكور وهو وقوع الطلاق ووجوب المال عندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما حتى لو شرط في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال
وبطل الخيار عندهما وهذا لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لما مر ان الهزل بمنزلة الخيار
وسواء هزلا باصله اي باصل الخلع او التصرف في النوع المذكور بان قالا لا منظهر الخلع ولا خلع في الحقيقة
او هزلا بقدر بدل الخلع بان سميا الفين على ان يكون البدل في الحقيقة الفا او هزلا بجنس بدل الخلع بان
خالعها على دنانير مسماه عند الناس على ان يكون البدل في الحقيقة كذا درهما يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما
تواضعا عليه وصار اي البدل المسمى الذي يؤثر فيه الهزل لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي كالتصرف الذي
لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق والعتاق تبعا له فيثبت المال ضمنا يعني الهزل وان كان مؤثرا في المال لكنه
ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ الاعتبار للمقصود دون التبع كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن
يلزم بلزومه تبعا حيث لا يبطل بالعزل فيثبت المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في ثبوته لا يقال
كيف يستقيم جعل المال تبعا في هذا النوع وقد جعله مقصودا حيث قال واما ما يكون المال فيه مقصودا
لانا نقول المال ههنا تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط التابع وان كان
مقصودا بالنظر الى العاقد حيث شرطه فجاز جعله تبعا ومقصودا باعتبارين هذا على مذهبهما
واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق يتوقف على اختيار المراة المال بكل حال اي سواء هزلا
باصله او بقدر البدل او بجنسه لانه اي لان الهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر وقد نص عن ابي حنيفة
رضي الله عنه في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها بان قال لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم
على انك بالخيار ثلثة ايام ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المراة فيقع الطلاق حينئذ
ويجب المال عليها للزوج فكذا هذا اي الحكم المذكور في الخيار هو حكم الهزل بعينه لما ذكرنا ان الهزل بمنزلة
شرط الخيار لكنه اي لكن جواز خيار الشرط في الخلع غير مقدر بالثلث عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى لو
شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف القياس اذ القياس
عدم جواز شرط الخيار في الخيار لانه من قبيل الاثباتات لكن عرف ذلك بالنص في ثلثة ايام فيجب العمل
بالقياس فيما وراءها والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات لكونه طلاقا فيكون الشرط
فيه على وفاق القياس فجاز تعليقه باي شرط كان مطلقا فلا يجوز التقدير بمنع وكان لها

٣١٢

ولاية النقض والاجازة متى شاءت عنده والمال وان كان مقصودا بالنظر الى العاقد فيقتضي تقدير
بالثلث لكونه معاوضة كما في البيع لكنه تابع في الثبوت للطلاق فبالنظر الى المقصود لا يقدر بالثلث
فرجحنا المقصود على التابع قال ثم انما يجب العمل لقوله واما السفه اقول ثم انما يجب العمل
بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وكان المال مقصودا فيه على اصل
ابي حنيفة رضي الله عنه اذا اتفقا على البناء على المواضعة اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من
الاعراض والبناء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما
شيء ويجعل القول لمن يدعيه اي يدعي الجد والاعراض عن المواضعة فيما اذا اختلفا عند ابي حنيفة رضي الله عنه
لانه اي الجد هو الحقيقة في التصرفات والظاهر من حال العاقل المسلم اذ الاصل في العقود الشرعية
الصحة والتغير بالعارض فمن ادعى الجد وعدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل والظاهر
فكان القول قوله وعندهما العمل بالمواضعة اولى وكان القول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف
وكان العقد فاسدا لان المواضعة امر معتاد بين العقلاء صونا للمال عن المتغلب فالظاهر شاهد لمدعي
البناء انهما لم يتواضعا الا للبناء فلو لم يجعل بناء كان الاشتغال بالمواضعة عبثا فكانها اعتبر
التعارف ولو سلم ان الظاهر الصحة كما قال الامام لكن هذا الظاهر معارض بالظاهر المذكور فيرجح السابق
منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وللامام ان يقول ان الاخير يصلح ناسخا اذا لم يتصل به ما يغيره
نصا كالهزل والجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا فيجب حمله عليه عملا بالاصل وقد امكن العمل به
ههنا لخلوه عن الهزل نصا وعدم اتفاقهما على البناء على المواضعة فيجعل ناسخا للمواضعة
السابقة لانها تحتمل الابطال بخلاف ما لو اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بها
فلا يمكن الحمل على الصحة دلالة اذ التصريح راجح عليها واما الاقرار بالهزل فيبطله سواء كان الاقرار
بما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة حتى لو تواضعا على ان يخبرا بالبيع عند الناس ولا يكون بينهما بيع
في الحقيقة لا يكون بيعا او بما لم يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق حتى لو تواضعا على ان يخبرا
بالطلاق والعتاق هازلا ولا يكون في الحقيقة الطلاق والاعتاق لا يكون طلاقا وعتاقا فيما بينه
وبين الله تعالى وان كان القاضي لا يصدقه على ذلك وهذا لان الاقرار في نفسه خبر ممكن للصدق والكذب
وانما اعتبرت صحته لدلالة على المخبر به بترجيح جانب الصدق على الكذب بالاستدلال من حال
المخبر فان العاقل لا يخبر غالبا الا بما هو صدق فيدل على وجود المخبر به ظاهرا
والهزل يدل على عدم المخبر به لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما في الحقيقة

١

فاذا كان باطلا اي غير ثابت حقيقة لا يصير حقا وثابتا بالاخبار كما ذكرنا ولهذا لو اكره على الاقرار
بالطلاق والعتاق لا يصح اقراره لما ذكرنا انه دليل عدمه وهو الاكراه ثابت فكذا لا يثبت بالهزل
وكذا اي كالاقرار هازلا تسليم الشفعة هازلا بعد طلب المواثبة والاشهاد على البائع او المشتري
او عند العقار وكذا ابراء الغريم هازلا لا يبطل اي كل واحد من التسليم والابراء بانهما اي التسليم
والابراء من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو قال سلمت الشفعة او ابرات الغريم على اني
بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم والابراء وبقي طلب الشفعة والدين فكذا يبطلان بالهزل لانه اي
الهزل مثله اي مثل خيار الشرط فانه يبطله بخيار الشرط يبطل بالهزل ايضا وانما قال تسليم الشفعة بعد الطلب
والاشهاد لانه لو سلم هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم هازلا كالسكوت مختارا اذ
اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن الطلب على الفور والشفعة تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم
بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما واما بعد طلب المواثبة والاشهاد فالباقي طلب تملك والتسليم
فيه في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة
الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لما كان يملكان البيع والشراء فيتوقف على الرضا بالحكم والخيار
يمنع الرضا به فيبطل به وكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم والانواع الثلثة لطلب الشفعة
من طلب المواثبة وطلب التقرير والاشهاد وطلب الخصومة والتملك ظاهر واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام
وتبرا عن دينه هازلا فانه يجب ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا لانه باشر احد الركنين وهو الاقرار
راضيا وهو اصل في احكام الدنيا فيجب الحكم باسلامه بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه
بناء على الاقرار مع كونه غير راض بالتكلم به لانه اي الاسلام بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي كالطلاق
والعتاق فلا يوثر فيه الهزل واما حكم الردة هازلا فقد مر انه كفر لانه استخفاف بالدين فيصير مرتدا
بعين الهزل لا بما هزل به فانه كفر ليس بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا
فانه غير معتقد معناها بل كفر بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر قال الله تعالى اخبارا كنا
نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم قال
واما السفه الى قوله واما الخطا اقول ومن العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي
الشرع عبارة عن خفة يعتري الانسان فيحمله على العمل بخلاف دلالة العقل وموجب الشرع من وجه مع قيام
العقل حقيقة وانما قال من وجه لان السرف والتبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف
وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف في الطعام والشراب مع اباحة الاصل قال الله تعالى كلوا واشربوا

٦

٣٤٥

ولا تسرفوا وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحارم كشرب الخمر والزنا والسرقة فان ارتكابها
من السفه حقيقة ولكن عند الاطلاق لفظ السفه لم يتناول الا ما يتعلق به الاحكام من منع المال
ووجوب الحجر وهو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا عرفه بعض
المشايخ بانه تصرف عن العاقل قصدا لا على نهج العقل وقيد بقوله بانه تصرف عن العاقل احترازا
عن المجنون والصبي والمعتوه ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشابه المجنون فيها لكن يعتريه خفة اما فرحا او غضبا او حمية الجاهلية فيتابع
مقتضاها في الامور من غير روية ونظر في عواقبها ليقف على انها محمودة او وخيمة وانه اي السفه
لا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع لكمال عقله في عمله فلا جرم بقي مخاطبا بالاداء في الدنيا
واهلا للجزاء في الاخرة فاذا بقي اهلا لوجوب الاداء في حقوق الله وتحمل امانته بقي في حقوق العباد وهي
التصرفات بالطريق الاولى فثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال
سواء منع عنه المال وحجر عليه اولا ولا يوجب السفه الحجر في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق
والطلاق ولا في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحجر عن الحر العاقل
البالغ غير مشروع عنده اصلا وقالا يحجر عليه عن التصرفات المحتملة [illegible] وهي ما يبطله الهزل دون
ما لا يبطله على سبيل النظر اذ النظر عليه واجب حقا لدينه واسلامه فانه وان كان عاصيا
بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا يومر بالمعروف
وينهى عن المنكر بطريق النظر حقا لدينه وحقا للمسلمين كالغرماء واولاده الصغار وزوجاته
وساير المسلمين فان ضرر السفه يعود الى الكافة لانه اذا اتلف ماله يصير كلا ووبالا على الناس يستحق
النفقة في بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر العامة مشروع بالاجماع كالمفتي الماجن والطبيب الجاهل
والمكاري المفلس ثم اوضح وجوب النظر عليه لدينه بقوله الا ترى انه يحسن عفو صاحب الكبيرة وان
اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومرتكب
الكبيرة مؤمن يستحق النظر ولهذا اي لاجل ان السفيه يستحق النظر لاسلامه منع عنه المال في اول
البلوغ نظرا له ليبقى مصونا عن التلف لا عقوبة عليه حتى خوطب به اي بمنع المال اول البلوغ
نظرا قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فدل على ان المنع بطريق النظر اذ لو كان بطريق
العقوبة لفوض الى الائمة اذ العقوبات اقامتها مفوضة الى الامام وهو المخاطب بالاقامة دون
الولي والنظر لا يحصل الا بالحجر ومنع النفاذ عن التصرفات القولية لان منع المال غير مقصود لعينه

تتلفه

بل يبقى على ملكه وما لم يصر لسانه مقطوعا بالحجر عن اقواله لم يبق ماله محفوظا لانه ما منع من يده
فلسانه لو لم يحجر عليه لانه حينئذ تتلفه بالتصرفات بالغبن الفاحش او بالاقرار لغيره فيركب عليه
ديون وهو اي الحجر على الحر العاقل البالغ عندهما انواع ثلثة الاول حجر بسبب السفه مطلقا كما ذكرنا
وذلك الحجر يثبت بنفس السفه سواء كان طاريا بان حدث بعد البلوغ او اصليا بان بلغ كذلك سفيها
عند محمد رحمه الله ولا يحتاج الى قضاء القاضي اذ العلة هي السفه كالصبا وهي حاصلة فلا يحتاج الى
حجر القاضي وعند ابي يوسف رحمه الله لا بد من حكم القاضي بالحجر لان الحجر داير بين الضرر والنظر والحجر لنظره
ولا بد من فعل القاضي ليترجح جانب النظر على الضرر والثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه
باعه القاضي وقسم بين الغرماء بالحصص وذكر البيع عليه من غير اختياره ضرب حجر لنفاذ التصرف
عليه بلا رضاه وان لم يكن سفيها وذلك لان البيع مستحق عليه لانقضاء دينه حتى يحبس لاجله فاذا امتنع
عن ايفاء حق عليه ناب القاضي منابه دفعا للظلم كما في الجب والعنة والثالث انه يخاف الغرماء
على المديون المفلس ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فطلبوا الحجر عليه يحجر ان لا يصح تصرفه بالبيع والشراء
والاقرار الا بحضور الغرماء لئلا يفوت حقهم فالحجر عليه نظر للغرماء لانه عسى ان يلجئ فيتلف حقهم
لا للسفه ولابي حنيفة رحمه الله ان السفه مكابرة العقل لغلبة الهوى مع العلم بالقبح وفساد
العاقبة فلم يكن سببا للنظر لكونه معصية ولهذا لم يوضع عنه الخطاب وان تكثرت الواجبات
وتعددت العقوبات كما يوضع بالجنون والاغماء ولا يبطل عبارته في الطلاق والعتاق والنذر والاقرار
على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبات ولهذا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص مع كون
نفس العقوبات يندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا في وجوب النظر لكان اعتباره اولى فيما
يندرئ بالشبهات من العقوبات لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع
الضرر عن النفس فعن المال اولى وبما ذكرنا ان النظر حق لدينه وللمسلمين فذلك جايز في هذا الوجه لا واجب
كما في صاحب الكبيرة يجوز النظر له بعفوه ولا يجب فكذا هنا وانما يحسن النظر في هذا الوجه بطريق الحجر عليه
اذا لم يتضمن الحجر ضررا فوق هذا النظر وههنا يتضمن الحجر عليه ذلك اي الضرر فوق هذا النظر لان في اثبات
الحجر عليه ابطال اهليته وسلب ولايته واهدار آدميته والحاقه بالمجانين والبهايم والاهلية
نعمة اصلية لان الانسان انما امتاز عن ساير الحيوانات بها فلا يجوز ابطالها لصيانة ما هو نعمة
زايدة على الاصلية وهو المال وهو اشد ضررا من التبذير فلا يكون نظرا له ثم اشار الى الجواب
عن قياسهما على منع المال اول البلوغ بقوله ومنع المال عنه في اول البلوغ يثبت بالنص وهو قوله تعالى

ولا تؤتوا السفهاء اموالكم انما عقوبة عليه كما هو اختيار بعض المشايخ لا بطريق النظر
باعتبار انه سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء
واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وفي العبارة اذ القياس لا يجري في العقوبات
او منع المال عنه ثابت بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله على خلاف
القياس اذ الملك المطلق للتصرفات قايم فاذا كان غير معقول المعنى لا يحتمل المقايسة فلا يقاس
الحجر عن التصرفات على منع المال لانتفاء شرط القياس وهو كونه معقول المعنى ثم اشار الى الجواب
عن قولهما ان منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام دون الاولياء بقوله وانما يفوض الى منع المال
عنه الى الولي لانه ثابت عقوبة بطريق التعزير والتاديب لا بطريق الحد والولي يملك التعزير كما في تعزير
العبيد والاماء وهذا اي منع المال من جملته اي من جملة التعزير فيفوض الى الاولياء ولئن
سلم ان النص معقول المعنى وانه معلول العلة النظر دون العقوبة ولا نسلم جواز قياس الحجر
على منع المال لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زايدة وابطال الاهلية باثبات الحجر ابطال
نعمة اصلية فلا يصح المقايسة والجواب عن قولهما الاول بين في منع المال مع جواز تصرفاته
ان السفيه انما يتعلق ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا باليد على المال كاتخاذ الضيافات وكثرة
الهبات فاذا كانت يده خالية عن المال لا يتمكن من هذه التصرفات فيفيد منع المال عنه بدون الحجر عن
الاقوال قال واما الخطأ الى قوله واما السفر قوله ومن العوارض المكتسبة الخطأ وهو الفعل
من غير قصد تام وقد اختلف في جواز المؤاخذة عليه فالمعتزلة لا يجوزون المؤاخذة عليه في الحكمة اذ الخاطئ
لا قصد له والجناية لا تتحقق بدونه وعند اهل السنة والجماعة يجوز المؤاخذة عليه عقلا وحكمة
لكنها سقطت ببركة دعاء النبي صلعم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب دعاؤه
ولو كان الخطأ غير جايز المؤاخذة عليه في الحكمة لكانت المؤاخذة عليه جورا فكان معنى طلب عدم المؤاخذة عليه
معنى طلب عدم الجور عليه فيكون معنى لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لا تجر علينا والله منزه
عن الجور فلم يكن في الدعاء فايدة واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله واما الخطأ فنوع جعل عذرا صالحا
يعني وان كان جايز المؤاخذة عليه باعتبار انه لا يخلو عن تقصير وترك تثبت لكنه جعل مع ذلك عذرا صالحا
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اذ ليس في وسعه الاصابة ولهذا لو اخطا في القبلة
بعدما اجتهد وتحرى جازت صلوته ولا ياثم ولو اجتهد المجتهد وبذل الجهد ثم اخطا لا ياثم بل يوجر
اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها لما سياتي
وقوله شبهة بالنصب عطف على قوله عذرا اي جعل الخطأ عذرا صالحا لكذا وجعل شبهة دارئة

من باب العقوبة حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم وان اخطأ في ظنه
ولهذا قيل ان الخاطئ لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولهذا تجب عليه الكفارة
لرفعه ولا يؤاخذ الخاطئ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجزية الافعال دون المحال فلا تجب على المعذور
فيعذر فيه اي في حق الله دون حقوق العباد وحيث لم يعذر فيها حتى يجب عليه ضمان ما اتلف من اموالهم
خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال للانسان على ظن انه مال نفسه يضمن لانه ضمان
المحل المعصوم لا جزاء الفعل فيعتمد عصمة المحل والخطأ لا ينافي عصمة المحل ولو كان جزاء الفعل
لتعدد كما في القصاص فانه لقتل الجماعة بالواحد وكما في جزاء الصيد يجب على كل واحد من الجماعة جزاء كامل
اذا اشتركوا في قتل صيد الحرم وهم محرمون وانما قيد بقوله جزاء كامل من اجزية الافعال احترازا عن
جزاء قاصر من اجزية المحال حتى وجب به اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وجبت بدل المحل بدليل
عدم تعددها بتعدد القاتلين خطأ بل يجب على الكل دية واحدة فدل على انها بدل المحل دون ضمان الفعل
فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطأ لكنه اي لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت
والاحتياط فيصلح سببا لجزاء القاصر وهو الكفارة دون الكامل وهو القصاص وهذا لان
الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك
لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك الاحتياط حرام وكان قاصرا في الجناية فيصلح سببا
لجزاء القاصر ولم يصلح الحاق الخاطئ بالناسي في بقاء الصوم كما الحقه الشافعي رضي الله عنه لانه ليس في معناه
لان الخاطئ مقصر في الخطأ من جهته والناسي غير مقصر والنسيان من جهة من له الحق فلا يمكن الحاقه به وصح
طلاقه اي طلاق الخاطئ عندنا حتى لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه الطلاق وقع وقال الشافعي لا يقع طلاق
الخاطئ اذ الطلاق انما يقع بالكلام ولا صحة له بدون الاختيار ولا اختيار للخاطئ فلا يصح طلاقه كطلاق
النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد والاختيار امر باطن لا يوقف عليه الا بحرج فلا يصح تعليق
الحكم عليه بل اقيم البلوغ عن عقل مقام الاختيار في الخاطئ لكان ينبغي ان يقوم مقامه في النائم ايضا فبهذا
الطريق فيقع طلاقه كما يقع طلاق الخاطئ كذا لو قام البلوغ عن عقل في حق الخاطئ مقام القصد لقام البلوغ عن
عقل مقام الرضا ايضا فيما يعتمد على الرضا كالبيع والاجارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب
وحيث لم يقم مقام الرضا دل على ان المعتبر حقيقة العقد كحقيقة الرضا ولم يوجد حقيقة القصد في الخطأ فالجواب
لاصحابنا عن هذا الايراد ان يقال ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح ذلك الشيء دليلا عليه
والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج بين لخفائه كما لو كان ذلك الامر باطنيا كالقصد مثلا ولكن سبب
ظاهر وهو العقل والبلوغ فينتقل الحكم الى الامر الظاهر المنضبط الدال عليه اقامة للدليل مقام المدلول

مقامه لانه سبب ظاهر دال عليه تيسيرا فاورد الشافعي رضي الله عنه عليهم وقالوا لو قام البلوغ عن عقل

٣١٥

تيسيرا كما عرف في اقامة السفر مقام المشقة وتواري الحشفة مقام الانزال وان وجد الامران يفقد
في النائم لانه عديم الاختيار ولان النوم ينافي اشتغال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة
بعضو ولا حرج في الوقوف على العمل باصل القصد ومعرفته فيما ياتي به ويذره ونحن نقطع بان النائم
لا اختيار له فلا حرج في دركه فلا يصح اقامة العقل في حقه مقام القصد لانتفاء الشرط وهو الحرج
في ادراكه والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار اي بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى
الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوه كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر من تغير الوجه والعيون
بسبب غليان دم القلب طلبا للانتقام وهو ليس بامر باطن بل اثره ظاهر يعرف بالحس فلا يجوز
اقامة البلوغ عن العقل مقامه لانتفاء الشرط الاخر وهو كونه امرا باطنيا فيتعلق الحكم بذلك الامر الظاهر
وينعقد بيعه اي بيع الخاطئ يعني اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا
العين منك بكذا وقبل المشتري وعلم ذلك الخطأ اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق لانه لولا انه يصدقه على انه
خطأ لا يمكن للمدعي اثباته بالشهود اذ لا اطلاع للشهود على باطن الخاطئ قالوا لا رواية عن اصحابنا في هذه
المسألة ولكن قواعدهم يقتضي ان ينعقد البيع فاسدا كبيع المكره لعدم الرضا لكن جريان هذا الكلام
في اصل الوضع باختياره لا بطبعه فينعقد لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا **قال** واما السفر
الى قوله واما الاكراه **اقول** ومن العوارض المكتسبة السفر وهو قطع المسافة لغة وفي الشرع خروج مديد قاصدا
مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا وهو لا ينافي الاهلية لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة ولا يمنع شيئا من الاحكام
لكنه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض فانه متنوع بعضه
يضر وبعضه لا يضره فلم يجعل بنفسه سببا للترخص ما لم يضر فيؤثر السفر في الصلوة في قصر ذوات
الاربع باسقاط الشطر عندنا حتى لم يبق الاكمال مشروعا وكان ظهره كفجره ويؤثر في الصوم في تأخير
وجوب ادائه الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه حتى صح اداؤه في السفر فالنقل اوجب التاخير
دون الاسقاط على ما عرف في باب العزيمة والرخصة ثم لما كان السفر كالمرض في كونه من اسباب التخفيف
كان ينبغي ان يكون حكمهما واحدا الا ان يفرق بينهما فقال ولما كان اي السفر من الامور المختارة اي
المتعلقة وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اي لم يوجب تحقق
ضرورة لازمة يدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها الا به اذ المسافر قد يصوم من غير تكلف
ولحوق آفة في بدنه او مراده اذ الضرورة الداعية الى السفر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عنه لانه
من الامور المختارة قيل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر في اثناء النهار لا يباح له الفطر

لان اداء الصوم وجب عليه حتما ولا يصير عذرا بانشاء السفر بالاختيار بخلاف المرض فانه لو اصبح المقيم الصحيح
صايما ثم طرى عليه المرض في اثناء النهار حيث حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة لو صام ويتضرر بذلك
ولا يمكنه دفعه لانه امر سماوي لا اختيار له فيه فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر في حال السفر مع انه لا يباح له
كان قيام السفر المبيح شبهة في سقوط الكفارة فلم يجب عليه الكفارة ولو افطر المقيم متعمدا حيث يسقط عنه
الكفارة لما قلنا وهو ان السفر من الامور المتعلقة بالاختيار وفي وسعه الامتناع منه فلا يصير شبهة في
سقوط حكم تقرر عليه في اللزوم واما المرض فامر سماوي ضروري ليس لاختياره فيه مدخل فاذا وجد في
اثناء النهار يزيل استحقاق الصوم وزوال الاستحقاق غير متجزئ فيصير زايلا عن اوله كالحيض الطارئ
في اثناء النهار يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة الواجبة بالافطار قبله حتى لو سافر
بلا اختياره بالاكراه في اليوم الذي افطر به متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
ذكره قاضي خان في الفتاوى قال واما الاكراه اي قوله والخطر مع الكامل اقول ومن العوارض المكتسبة
التي من غيره الاكراه وهو حمل الغير على امر لا يريد مباشرته وهو نوعان احدهما كامل ملجئ بان اكره
على الشيء بفوت النفس او العضو وهذا النوع من الاكراه يعدم الرضا ويفسد الاختيار وثانيهما
قاصر غير ملجئ بان اكره على الشيء بحبس او بقيد او ضرب وهذا النوع منه يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وانه اي الاكراه بنوعيه لا ينافي اهلية اي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لكونه نكرة
في النفي اذ الاهلية ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ وهي قائمة ولا يوجب اي الاكراه وضع الخطاب
اي سقوطه بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكره في حالة الاكراه مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب لانه لا
يثبت بدونه ثم اوضح ذلك واستدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حق المكره بقوله الا ترى
ان المكره متردد في الاتيان فيما اكره عليه بين فرض عليه كما لو اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يفرض عليه
الاقدام عليه وحظر اي حرام كما لو اكره على قتل مسلم ظلما فانه يحرم عليه الاقدام واباحة كما لو اكره على
الافطار في رمضان فانه يباح له ذلك ورخصة كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر فانه يرخص له ذلك ويأثم فيه اي
في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في قتل النفس ظلما ويوجر اخرى كما في شرب الخمر او يأثم في الامتناع مرة
كما في الاكراه على شرب الخمر ويوجر اخرى كما في الاكراه على الكفر وتحقق هذه الاشياء من الفرضية والحرمة والاباحة
والاثم والاجر دليل ثبوت الخطاب في حقه لانها لا تثبت بدون الخطاب ولا رخصة في الزنا اي اجراء ان اكره
او في القتل والجرح لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود
بالقتل يعني القاتل والمقتول في ذلك اي في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل
غيره لتخليص نفسه فسقط الكره وصار في حكم العدم في حق تناول دم المكره عليه واباحته بالقتل

حتى لزمته الكفارة ثم سافر في اثناء النهار لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الافطار متعمدا صح

للتعارض اي لتعارض الحرمتين لاستوائهما في استحقاق الصيانة والعصمة على السواء ولا يمكن الترجيح
لعدم المرجح وفي الزنى فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن لها زوج وذلك
بمنزلة القتل فان ولد الزاني هالك حكما اذا لم يكن له ايجاب نفقته على الاب والام عاجزة عن الكسب فيفضي
الى هلاكه ضرورة فكان الزنى كالقتل فلا يباح بالاكراه وان كانت المراة صاحبة فراش يكون الولد للفراش
فلا هلاك لكنه بالنظر الى الاصل هلاك اذ الاصل ان ينسب الولد الى صاحب الماء وقد ينفي صاحب الفراش مثل
هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى الهلاك ايضا وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز له جرح غيره
بالاكراه حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يباح له ذلك ولو فعل يأثم اذ طرف المؤمن في الحرمة
كنفسه فيتحقق التعارض فلا تثبت الرخصة الا انه في الاكراه على قطع يد نفسه بالقتل بان يقال لنقتلنك
او لتقطعن يدك مباح له قطع يد نفسه لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فجاز له اختيار
ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لم يوجد في طرف غيره ولانه بذل طرفه صيانة نفسه ولا صيانة لطرفه
في عكسه وهو ان يصبر حتى يقتل ولا يقطع يد نفسه لان اليد تتلف ايضا بتلف النفس فلا صيانة
فيتعين القطع لصيانة النفس لان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال خلقت للنفس ولهذا ابيح
قطع الطرف للآكلة لئلا يتعدى الى النفس ويشكل عليه مسئلة ذكرها قاضي خان في الفتاوى وهي ان المضطر
اذا لم يجد ما يأكله لا يجوز له اكل اطراف نفسه او قطعة منه مع ان في اكله صيانة نفسه عن الموت فضلا كقطع
يده لا يقال الاطراف ملحقة بالاموال وله اتلاف مال الغير عند الاكراه فكان ينبغي ان يرخص له قطع يد الغير
ايضا عند الاكراه لانا نقول ان ذلك اي الحاق الطرف بالمال في حق صاحب طرفه اذ هما اي الطرف والمال وقاية
نفسه كما عرف لا في حق الغير الا ترى ان الانسان يبذل ماله لصيانة طرف الغير ولا يبذل طرفه لاجل صيانة
نفس الغير فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف الطرف فافترقا قال والحظر
مع الكامل الى قوله فيثبت بهذه الجملة اقول والحظر اي الحرمة مع الكامل منه اي من الاكراه وهو الملجئ
في اكل الميتة وشرب الخمر واكل الخنزير فان الاكراه الكامل يبيح هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت
بالنص الا حالة الاختيار دون الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه استثنى حالة الاضطرار من الحرمة فيقتضي الاباحة وسقوط الحرمة اذ حكم المستثنى على خلاف
حكم المستثنى منه وتحقق الاضطرار بالاكراه الملجئ فيباح له التناول وكان الممتنع من تناولها مضيعا
لدمه فيأثم ان علم بسقوط الحرمة كالممتنع عن اكل لحم الشاة وان لم يعلم به يرجى ان لا يأثم اذ قصد
التحرز عن محرم دينه في زعمه ودليل سقوط حرمة هذه الاشياء عند الضرورة خفي فيعذر بجهله وانما يباح

اذ لا يمكن ايجاب نفقته على احد والام عاجزة

تناول هذه الاشياء اذا تم الاكراه اما اذا قصر بان اكره بالحبس او الضرب لم يحل له التناول لعدم
الضرورة الملجية فلم يكن في معنى المضطر فبقيت الحرمة الا ان المكره بالاكراه القاصر اذا تناول
ما يوجب الحد بان شرب الخمر وهو مكره بالاكراه القاصر لا يحد في الاستحسان لانه اي الاكراه لو تكامل
بان صار ملجيا اوجب الحل في هذه الاشياء فاذا قصر ولم يتكامل صار شبهة في اسقاط الحد كشبهة الاباحة
نظرا الى اصل الاكراه وفي القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في اباحتها فوجوده كعدمه بخلاف المكره
على القتل بالحبس اي بالاكراه القاصر اذا قتل حيث يجب عليه القصاص ولا يصير شبهة لسقوط القصاص لانه
لو تم الاكراه لا يحل له قتل غيره فاذا قصر لا يصير شبهة في سقوط القصاص فصار الحاصل اذا كان الاكراه الكامل مبيحا
كان القاصر شبهة واذا لم يكن الكامل مبيحا لم يصر القاصر شبهة ورخص للمكلف المكره في اجرا كلمة الكفر وفي
افساد الصوم والصلوة وفي اتلاف مال الغير وفي الجناية على الاحرام وفي تمكين المراة من الزنى في الاكراه الكامل
دون القاصر لان حرمة الكفر لا تحتمل السقوط بحال اذ التوحيد واجب دائما فلا يباح بعذر وفي الباقي كافساد
الصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المراة من الزنى لمحرمه وان احتمل السقوط باصله باعتبار
انه من قبيل ما يحتمل السقوط في الجملة لم يسقط اذ هو ليس بدايمي كالتوحيد لكن دليل السقوط لما لم يوجد بعارضه
امر فوقه وهو فوات حق المكره صورة ومعنى لو امتنع بالقتل وفوات هذه الاشياء انما يلزم صورة لا معنى
اذ التصديق الذي هو الركن الاصلي في الايمان باق وافساد الصوم والصلوة ينجبر بالقضا واتلاف مال الغير
ينجبر بالضمان والجناية على الاحرام بالجزا وجب العمل به اي بالاكراه الكامل باثبات الرخصة في الاقدام على ما
اكره عليه حتى لا يأثم مع بقا الحرمة فاستبيح له مع قيام المحرم والحرمة لا اثبات الاباحة المطلقة لقيام المحرم
حتى كان الصبر عزيمة ولو قتل كان شهيدا لانه باذل نفسه لاعزاز دين الله واظهار الصلابة فيه بالعزيمة
والمكره فارق فعلها فعله في الرخصة اي انما رخص للمراة في التمكين من الزنى بالاكراه الكامل لا للرجل في الزنا به اصلا
لان نسبة الولد لا ينقطع عن المراة بحال لانفصاله عنها حقيقة فلم يكن في معنى القتل فرخص لها في ذلك بخلاف
الرجل فان النسب ينقطع عنه بالزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر اي الزاني الحجر فيكون زناه في معنى القتل
للمولود كما ذكرنا فلم يرخص له في ذلك ولهذا اي لاجل ان الاكراه الكامل اوجب لها الترخص في التمكين من
الزنى اوجب الاكراه القاصر شبهة تدرا الحد عنها حتى لو زنت بالاكراه القاصر لا يجب عليها الحد لثبوت شبهة
الاباحة نظرا الى اصل الاكراه بخلاف الرجل فان الاكراه الكامل لما لم يوجب له الترخص في الزنا لا يصير الاكراه القاصر
شبهة في سقوط الحد عنه كما قلنا في الاكراه على القتل وكان القياس عدم سقوط الحد عنه بالكامل ايضا كما
هو قول زفر رحمه الله وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه اولا اذ الزنى لا يتصور منه بدون الانتشار وهو دليل

الطوع وفي الاستحسان يسقط واليه رجع ابو حنيفة رضي الله عنه وهو قولهما اذ الحد شرع للزجر
وهو منزجر لولا الاكراه وانما اقدم عليه لخوف تلف نفسه لا لقضاء شهوته فيصير شبهة في
اسقاط الحد والانتشار قد يكون طبعا لان الله ركب الشهوة في طبع الرجال ولهذا ينتشر
آلته في النوم من غير اختيار فلا يدل الانتشار على الطوع قال فتثبت هذه الجملة الى قوله واذا اتصل الاكراه اقول
فتثبت هذه الجملة وهي ما ذكرنا من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار
ان الاكراه لا يصلح لابطال شي من الاقوال كالطلاق والعتاق والبيع والافعال كالقتل والزنا واتلاف
مال الغير جملة بل يثبت حكم هذه الجملة لكونها صادرة عن اختيار واهلية حيث عرف الشرين واختار
اهونهما الا بدليل غيره اي غير حكم هذه الجملة بعد صحة الافعال والاقوال في نفسها على مثال فعل
الطايع اي المختار بلا اكراه فانه صحيح في نفسه لكنه يتغير بدليل يغيره كالشرط والاستثناء في الاقوال
والعجز اي ضرب الشبهات وما يسقط الاعتبار في الافعال فكذا ههنا يثبت موجب افعال المكره واقواله
الا عند ما يوجب التغير ثم اشار الى الجواب عما يقال فاذا لم يوثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال
فاين يظهر اثره بقوله انما يظهر اثر الكره اي الاكراه اذا تكامل بان صار ملجيا في تبديل النسبة بان
يجعل الفعل منسوبا الى الآمر دون الفاعل لا في اهداره مطلقا كالامر متى صح بان صدر ممن
له الولاية استقام نقل الجناية به اي بالامر من الفاعل الى الآمر كمن امر عبده او اجيره بان
يحفر بيرا في فنائه وهو الساحة امام البيت وذكر موضع اشكال قد يخفى على الناس بانه حق الامر (سلكه)
او حق المسلمين فحفر فوقع فيه انسان فمات فان ضمان ما عطب اي تلف به اي بالحفر على الآمر دون المباشر
للحفر اما في العبد فظاهر لما قلنا ان له ولاية امر عبده فصح الامر واما في الاجير الحر فاذا لم يتبين انه
ملكه اولا فالقياس وجوب الضمان على المباشر لانه باشر فيما منع صاحب الدار عنه وانما يصح امره
فيما له ان يفعله بنفسه فصار وجوده كعدمه وفي الاستحسان لا يضمن لان المستاجر مغرور من
جهته حيث لم يعلم ان ذلك الموضع في غير ملكه والموضع موضع خفاء لانه قد يشكل عليه ذلك فانه
لما كان منتفعا به انتفاع الملاك اشتبه عليه انه ملكه فلدفع الضرر والغرور ينقل فعله
اليه وكانه حفر بنفسه بخلاف ما لو امره بالحفر في موضع لم يشكل على احد انه طريق المسلمين بان يكون
في جادة الطريق ووسطه دون فنائه حيث بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر لانه
جاني في الحفر في الشارع وامره غير معتبر شرعا لانه لا حق له في الحفر في هذا الموضع ولا غرر اذ لا
خفاء في انه ليس بملك لاحد فهو مغتر لا مغرور فيجب الضمان عليه وان كان عبدا يباع فيه كدين الاستهلاك
الا ان يفديه المولى وكذا امر قتل عبد غيره باذن مولاه انتقل نفس القتل الى المولى في حق الحكم

مالينه
كان القتل باشره المولى بنفسه فلا يجب عليه ضمان ولا قصاص لان الامر قد صح وهو موضع شبهة لان
ملكه فيصح امره باتلافه فيما لا يصح الامر بذبح شاته فيصير من هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان
دون الاثم اذ لم يمكن تبديل النسبة في حق الاثم لانه جناية على دينه بخلاف ما لو قتل حرا بامر حر اخر
حيث يقتصر الفعل على المباشر ولا ينتقل الى الامر لان هذا الامر لم يصح لعدم الولاية على قتل الحر
وهو ليس موضع خفا اذ كل احد يعلم انه ليس لاحد ولاية على قتل الاخر ظلما فلا يصير شبهة في سقوط
القصاص او الضمان وهذا اذا لم يكن الامر سلطانا فان كان سلطانا كان امره كالاكراه اذا خاف
على نفسه وقد مر حكم الاكراه واثر الاكراه القاصر كالاكراه بالحبس او الضرب في تفويت الرضا دون تبديل
النسبة فيفسد بالاكراه مطلقا كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة ويتوقف على الرضا
لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع النفاذ لفوات الرضا
الذي هو شرط النفاذ فينعقد فاسدا ويزول الفساد برضا بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لان رضا
قد تم والفساد كان لمعنى في غيره وقد زال بخلاف التصرفات التي لا تحتمل الفسخ ولا يتعلق على الرضا
كالطلاق والعتاق حيث ينفذ من المكره كما ينفذ من الطايع ولا يصح اقارير المكره كلها سواء اقر بما
يحتمل الفسخ او لم يحتمل حتى لو اكره على ان يقر بالاعتاق او الطلاق او بالبيع والاجارة كان الاقرار
باطلا لان صحة الاقارير يعتمد قيام المخبر به وقد قام ما يدل على عدمه اي عدم المخبر به لان قيام السيف
على راسه دليل على انه اقر خوفا على نفسه فلم يصح دليلا على صدقه وحاصله ان الخبر في نفسه يحتمل
للصدق والكذب وانما يترجح جانب الصدق اذا اقر طايعا والاكراه يعدم الطوع وهذا اي الاقرار حالة
الاكراه يخالف اقارير السكران حيث يصح اقارير السكران دون المكره لان السكر اذا لم يجعل عذرا بان كان
السكر من محرم لكونه معصية فلا يصلح للتخفيف لم يجعل السكر دليل عدمه اي عدم المخبر به بل يجعل دليل
رجوعه لان السكران لا يكاد يثبت على شيء بخلاف ارتداد السكران حيث يجعل السكر دليل عدمه لا دليل
رجوعه حتى اذا ارتد السكران لا تبين امراته لان الارتداد يعتمد محض تبدل الاعتقاد وقد وقع الشك
فيه اذ السكران ربما لا يعتقد ما يقوله فلا يثبت الارتداد بالشك اذ الايمان كان ثابتا بيقين فلا يزول
الا بيقين مثله بخلاف الاقرار بساير الاشياء فانه يعتمد العبارة وقد وجدت فيترتب عليها الاحكام
ولا يبطل بالشك قال واذا اتصل الاكراه الى قوله وكذلك قلنا اقول واذا اتصل الاكراه بقبول المال
في الخلع بان اكرهت المراة على ان يقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت يقع الطلاق ولا يجب المال عليها
لان التزام المال يعتمد الرضا والاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضا
وكان المال لم يذكر مقابلة الطلاق فوقع بغير مال اذ وقوع الطلاق لا يتوقف على وجود المال للقبول بل يتوقف

على نفس القبول باي طريق كان وقد وجد القبول اذ الاكراه لا يعدمه كطلاق الصغيرة على مال فانه
لو طلق انسان امراته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها لا على وجود المقبول او وجوده فاذا
قبلت وقع الطلاق ولا يلزم عليها المال وانما تعرض لجانب قبول المراة المال لان الرجل لو اكره على خلع امراته
على الف وقد دخل بها وهي غير مكرهة يقع الخلع لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال
لازم عليها لانها التزمته وهي طايعة بازاء سلامة النفس لها ثم انه احتاج الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع
على مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وعلى مذهبيهما حيث اتفقوا ان الهزل لا ينفصل الطلاق عن المال وجودا
وعدما على الاختلاف حتى قال لا يقع الطلاق ولا يجب المال وقالا يقع ويجب وفي الاكراه ينفصل المال عن الطلاق
فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل لانه يمنع الرضا بالحكم دون السبب فان الرضا بالسبب
ثابت فيه وان لم يكن الرضا بالسبب ثابتا فكان كشرط الخيار من حيث انه يمنع الرضا بالحكم دون السبب على ما مر
في الهزل وهذا بالاتفاق ثم نظر الامام في التزام المال من جانبها فقال لما كان السبب حاصلا صح
التزام المال مع الهزل ويتوقف الطلاق على تمام رضاها فاذا رضيت بالحكم وقع الطلاق ولزم المال كما في
شرط الخيار من جانبها فانه لو خالعها على انها بالخيار يتوقف الطلاق على قبولها فكذا هذا واما
الاكراه فيعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار في السبب والحكم لوجود الاختيار فيهما ثم القبول
فيقع الطلاق ولعدم الرضا بالحكم لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا والطلاق لا يتوقف عليه فافترقا
عنده بهذا وهما نظرا الى جانب الطلاق فقالا ان الداخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار
لا يوثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يوثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف وقوع الطلاق
على الاختيار فلا يوثر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل
وشرط الخيار والداخل على السبب كالاكراه يوثر في منع المال دون الطلاق والداخل في السبب يمنع صحة الايجاب
في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا غير ان الداخل
على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا غير ان الداخل على الحكم في البيع يمنع اللزوم
وفي الخلع لا يمنع اذ المقصود ههنا الطلاق والمال تابع فهذا بيان الفرق بينهما على قولهما
قوله واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال
ينسب اي الفعل في هذا النوع الى المكره دون المباشر فكانه اخذ وضعه عليه واتلفه ولزمه كله اي حكم
هذا الفعل ويخرج المباشر من الوسط حتى وجب القصاص على المكره الامر في العمد والدية على عاقلته
في الخطا دون المباشر وعاقلته وذلك لان الاكراه الكامل يفسد اختيار المباشر لان الانسان مجبول على حب

سواء كان بالاقرار

حياته فلما هدده بما يوجب تلف نفسه ولم يتخلص الا بالاقدام على الفعل وان كان حراما كان مضطرا اليه مجبولا عليه
طبعا فيفسد اختياره واختيار المكره صحيح فيتعارضان والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم فوجب
ترجيح الصحيح على الفاسد فنسب الفعل الى المكره وهو الامر بجعل الفاعل وهو المكره وهو المباشر بمنزلة عديم
الاختيار آلة للمكره بمنزلة سيفه يستعمله في اتلاف النفس ولهذا لا يضاف الفعل اليه دون الآلة
فيما يحتمل ذلك دون الآلة اي فيما يحتمل ان يكون آلة له اما فيما لا يحتمله اي الفعل الذي لا يحتمل كون المباشر آلة
لا يستقيم نسبته اي نسبة ذلك الفعل الى المكره والامر الذي حمله عليه فلا يقع المعارضة بين الاختيار
الصحيح والفاسد في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد ههنا حتى يترجح عليه فبقي
الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح له عند عدم ما يعارضه من الاختيار الصحيح لان هذا
القدر من الاختيار وان كان فاسدا صالح للخطاب فيصلح اضافة الحكم اليه وذلك اي الفعل الذي لا يصلح
فيه المباشر آلة مثل الاكل والوطي والاقوال كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ او لا فانه لا يتصور ان يأكل
الانسان بفم غيره او يتكلم بلسان غيره او يجامع بآلة غيره فيقتصر على المباشر قوله وكذلك مثل
ما ذكرنا ان الاكراه اذا اتصل بما لا يصلح آلة فيه فانه يقتصر على المباشر كذلك اذا اتصل بما يصلح آلة الا ان الاكراه
او الجناية في المحل الذي يلاقيه الاتلاف في صورة فلو جعل المكره آلة لغيره فيه يلزم منه تبديل محل الجناية
فيقتصر على المباشر ايضا وان كان بالنظر الى نفس الفعل يمكن جعله آلة وهذا مثل اكراه المحرم على قتل الصيد
ان ذلك القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس
لا شيء عليه والجزاء على الآمر ان كان حلالا لا اثم الآمر فلانه لو باشر القتل بنفسه لم يلزمه شيء فكذا لو اكره
عليه غيره واما المامور فلانه صار آلة للآمر فينعدم منه الفعل كما في الاكراه على قتل المسلم وجه
الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على احرام نفسه لان المكره انما حمله على القتل ليكون جناية على احرام
نفس المكره دون الآمر وهو اي المكره المباشر في ذلك اي ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره اذ لا
يمكن للآمر ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا لا يمكنه بالاكراه فيقتصر على المباشر ولو جعل اي المباشر آلة للآمر
لتبدل محل الجناية اذ محل الجناية يصير حينئذ احرام المكره وهو الآمر لو كان محرما دون احرام المباشر
وفيه اي في جعله آلة للآمر خلاف المكره لانه انما اكرهه على ايقاع الفعل في محل هو احرام المباشر فلو وقع
ذلك الفعل في محل آخر وهو احرام الآمر يصير مخالفا لتبدل المحل ويلزم منه بطلان الاكراه لان الفعل
الواقع في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن محل الاكراه واقعا بطريق الاختيار حينئذ فيبطل الاكراه
لا محالة ويلزم من بطلان الاكراه عود الفعل الى المحل الاول وهو احرام المباشر لان سبب النقل الاكراه وقد

المحل اي محل صـ

اي في الجناية

يبطل بعد انتقاله عنه الى احرام المكره وهو باطل الا انه اشتغال بما لا يفيد فقلنا بانه يقتصر الفعل
على المباشر ابتداء قطعا للمسافة كيلا يلزم المحذور المذكور قال وكذلك قلنا الى قوله الذي يقع
في ختم الكتاب اقول وكذلك اي لاجل ان محل الجناية اذا تبدل بجعله آلة يقتصر الفعل على المباشر
قلنا كذا وفي بعض النسخ كذلك بالكاف دون اللام اي كما قلنا في المسئلة الاولى ان الفعل يقتصر على المباشر
لئلا يتبدل محل الجناية كذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم ان باع مكرها وسلم مكرها ايضا يقتصر
عليه اي على المكره وهو المباشر ولم ينتقل الى الآمر لان التسليم تصرف في ملك نفسه بالاتمام لانه
اكرهه على تسليم المبيع وهو متمم للبيع ولهذا كان التسليم شبيها بابتداء العقد على ما عرف
وهو اي المكره وهو المباشر في ذلك اي في ذلك التصرف في بيع ملك نفسه بالاتمام لا يصلح آلة لغيره
فيقتصر عليه ولو جعل اي المكره وهو المباشر آلة للآمر لتبدل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا
في المغصوب لا في المبيع ولتبدلت ذات الفعل لان البيع حينئذ يصير غصبا واذا كان كذلك لم يمكن جعله
آلة فبقي التسليم مقتصرا على المباشر فيحصل به الملك للمشتري خلافا لزفر رحمه الله حتى نفذ اعتاقه
وتدبيره عندنا لكنه فاسد ولو سلم طائعا بعدما باع مكرها ملك المشتري كالصحيح بالاتفاق لانه
حينئذ يصير كانه اجاز البيع بخلاف ما لو اكره على الهبة فوهب مكرها وسلم طائعا حيث لا يجعل به
اجازة للهبة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم اذ الهبة لا يتم بدونه وجه قول زفر رحمه الله انا
حكمنا بانعقاد البيع مع الاكراه باعتبار المباشر لا يصلح آلة لغيره في العقد اذ الانسان لا يتكلم
بلسان غيره فيبقى مقتصرا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح فيه آلة لغيره فينتقل اليه ولهذا
يضمن وصار كانه سلم بنفسه الى المشتري مال المباشر فلا يقع به الملك وينتقض جميع تصرفاته قلنا
ان هذا البيع منعقد بالاتفاق ولهذا لو اجاز او سلم طائعا نفذ لكنه منعقد بصفة
الفساد لفوات شرطه وهو الرضا والبيع الفاسد يوجب الملك بالقبض وجواب ما ذكره من ان
التسليم امر حسي يصلح آلة فيه فقد مر وهو انه لو جعل آلة فيه يلزم تبدل المحل وتبدل ذات
الفعل فلم يمكن جعله آلة ولا يقال انه لم يمكن نسبته اليه اي نسبة التسليم الى الآمر من حيث انه اتمام
البيع باعتبار انه لا يصلح آلة فيه لما ذكرتم من التبدل لم لا ينسب التسليم اليه اي الى الآمر الذي اكرهه
من حيث هو غصب لانه يصلح آلة فيه لانا نقول قد نسبنا التسليم اليه اي الى الآمر من ذلك الوجه وهو جهة
كونه غصبا حتى كان للمكره وهو المباشر تضمينه اي تضمين المكره الآمر لو تلف المبيع في يد المشتري فالحاصل
ان التسليم متمم لبيع المباشر من وجه ومفوت ليده من وجه فجعلناه مقتصرا على المباشر من حيث انه اتمام العقد

الاكراه على البيع ليس اكراها على التسليم بخلاف الاكراه على الهبة فانه اكراه على التسليم

نسبة

لانه لا يصلح آلة فيه لغيره ونسبنا الى الامر من حيث انه مفوت لليد لانه يصلح آلة فيه فجعلناه غصبا
من وجه دون وجه فيرجع عليه بالضمان من حيث كونه غصبا وينفذ تصرفات المشتري من جهة كونه متمما
لا غصبا قوله اذا ثبت ان نقل الفعل من المباشر الى المكره ونسبته اليه امر حكمي لا حسي استقام
ذلك اي الانتقال فيما يعقل وجوده من المكره لا فيما يحس وجوده منه يعني شرط النسبة الى المكره ان
يتصور ذلك الفعل منه اذ لو لم يكن وجوده منه لا يستقيم نسبته اليه اصلا ولو تصور وجوده منه كانت
النسبة اليه حقيقة لا حكمية وقد بينا انه حكمية فقلنا بناء عليه ان المكره على الاعتاق فيما فيه
الجبار هو المتكلم اي المباشر للعتق حتى يقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء له اذ المتكلم بما يوجب
العتق لا يتصور من الامر لانه ليس بمالك ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم ولا يمكن نسبة الاعتاق الى
الامر لانه لا يتصور كون المباشر آلة للامر لانه من الاقوال ومعنى الاتلاف الحاصل بالاعتاق يمكن نقله
اليه لان الاتلاف فعل حسي يمكن جعله آلة فيه وقد ينفصل اي الاتلاف عنه اي عن الاعتاق في الجملة
كاعتاق الصبي والمجنون فيحتمل النقل الى المكره ما صل الاتلاف لتصوره من المكره ابتداء فللمكره يرجع
المالك على الامر بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار
فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف معنى ففي المعنى الاول وهو القول لا يتصور جعله آلة
فيقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء له وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يتصور جعله آلة فيضمن الامر
ويستقل الاتلاف اليه قوله وهذا اي ما ذكرنا من الاحكام المفصلة في الاكراه هو عندنا وقال اي فمن ثم
التصرفات اما قولية كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها او فعلية كالقتل والاتلاف والاكل
والوطي ونحوها ثم الاكراه اما ان يكون بغير حق او بحق فان كان بغير حق فجميع تصرفات المكره اذا
كانت قولية لغو لا يترتب عليه حكم لان صحة القول انما يكون بالقصد والاختيار ليكون اي القول باعتبار
القصد ترجمة عما في الضمير اما في اللسان انما يعتبر باعتبار كونه دليلا على ما في الجنان فيبطل اي القول
عند عدمه اي عند عدم القصد والاختيار ولهذا لا يصح كلام النائم لعدم الاختيار وكلام
المجنون لعدم القصد الصحيح فعرف ان صحة الكلام باعتبار وقوعه ترجمة عما في القلب والاكراه دليل
على انه متكلم لدفع الشر عن نفسه لا لاظهار ما في قلبه فلا يبنى عليه الاحكام وكذا تصرفاته الفعلية لغو
اذا كان الاكراه بغير حق لانه اي لان الاكراه لما جعل في الشريعة عذرا في الاقدام على الفعل كان مبطلا للحكم
عن المكره اصلا وان كان الاكراه بحق يصح تصرفات المكره ولهذا قال الشافعي رحمه الله لو اكره الحربي
على الاسلام فاسلم يصح اسلامه لانه اكره بحق بخلاف ما لو اكره الذمي على الاسلام فاسلم حيث لا يصح

لان اكراه باطل لانا امرنا بعدم التعرض لهم وكذا لو اكره القاضي المديون الممتنع عن ايفاء الدين ببيع ماله
لقضاء دينه صح البيع وكذا لو اكره القاضي المولى اي الذي حلف بان لا يقرب امراته اربعة اشهر على الطلاق
بعد مضي الايلاء وهو اربعة اشهر صح طلاقه لانه اكره بحق وهذا لانه اذا كان بحق فقد امر الشرع به فيكون مطلوبا
شرعا فحكم بصحته اذ الشرع لا يامر بما لا يصح واما اذا كان بغير حق فهو حرام شرعا فلا يصح ولا يترتب
عليه الاحكام ثم الاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عند ابي عبد الله الشافعي رحمه الله في ابطال القول والفعل عن
المكره اذ الاكراه بالحبس يعدم الرضا ويفسد الاختيار فيلحق بالاكراه بالقتل تحقيقا لعصمة حقوقه
ودفعا للضرر عنه واذا وقع الاكراه عن الفعل فاذا تم الاكراه بطل اي سقط حكم الفعل عن الفاعل سواء
امكن نسبته الى المكره او لم يمكن وتمامه اي تمام الاكراه عنده بان جعل الاكراه عذرا يبيح له اي للمباشر
المكره الفعل شرعا سواء كان الاكراه بالقتل او بالحبس الدائم حتى لو اكره بالاكراه التام على اتلاف مال الغير
او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده لكنه لا يجب عليه اجراء كلمة
الكفر بالاكراه التام ويجب غيرها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه عنده وانما جعل ثبوت الاباحة شرعا
دليلا على تمام الاكراه لان ثبوت الاباحة يدل على كونه معذورا في حق الله كالمضطر فاذا ثبتت الاباحة شرعا
في حال الاكراه دل على ان الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ينظر ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره وهو الامر
بان يجعل المباشر آلة له نسب اليه والا فيبطل اصلا اي لا ينسب ~~الفعل الى المكره وهو الامر~~ الى اصلا لا الى
المباشر ولا الى الامر ولهذا اي فلاجل انه اذا امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فيبطل اصلا
قال الشافعي رحمه الله اذا اكره على اتلاف مال الغير او قتل صيد الحرم او الجناية على الاحرام فالضمان والجزاء
على المكره وهو الامر لان المباشر يصلح آلة له فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان المباشر قد ابيح له
الاقدام على الفعل والتمام بثبوت الاباحة عنده كما مر ولو اكره على الزنا والقتل فحد الزنا والقصاص
على الفاعل لانه لم يتم الاكراه اذ تمامه بثبوت الاباحة والزنا والقتل لا يباح بالاكراه فلا يكون تاما
فلا يمكن جعله آلة للامر فيقتصر على المباشر ولهذا ياثم بالاتفاق ولو صار آلة لخرج من البين
ولم ياثم وانما يجب القصاص على المكره الامر ايضا عنده بالتسبيب اذ التسبيب اذا تعين
للقتل صار بمنزلة المباشر عنده على ما عرف من اصله ولكن نحن قد ذكرنا فيما سبق ان الاكراه لا يعدم
الاختيار لكنه ينتفي به الرضا ملجيا كان او غيره او يفسد به الاختيار اذا كان ملجيا الى اخر ما قررنا
وهو انه لما لم يوجب الاكراه عدم الاختيار وانما يوجب فساده وفوات الرضا لا يكون له اثر في اهدار
التصرفات القولية والفعلية فوجب ترتيب الاحكام على هذا كما مر باصله قال والذي يتم به ختم الكتاب

باب حروف المعاني الى قوله

وتدخل الواو اولا انما اخر هذا الباب لانه في الحقيقة من النحو دون الاصول لكنه لما تعلق به بعض الاحكام
الشرعية اورده اخرا تتميما للفائدة واليه اشار في الاعتذار وشطر من مسائل الفقه مبني عليها والشطر لغة
النصف لكنها تستعمل في البعض توسعا في الكلام واستنادا الى الاقاويل كقوله عليه السلم تعلموا الفرايض فانها
نصف العلم وقوله عليه السلم في الحايض تقعد شطر عمرها اي بعضه والحرف لغة الطرف يقال حرف الشي طرفه
لانه طرف من الكلام في عرف حروف المباني ويسمى حروف التهجي من هجي الحروف اذا اعددها وقد تطلق على حروف المعاني
وسميت بها لانها يوصل معاني الافعال الى الاسماء ولذلك سميت ادوات او لدلالتها على معنى بخلاف
حروف التهجي فان البا في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف البا في بكر وبشر
ولولا البا في مررت بزيد لما يوصل معنى مررت الى زيد ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في هذا الباب
بطريق التغليب لان بعض المذكور فيه اسم مثل كل ومتى ومن واذا وامثالها لكن لما كان اكثرها حروفا سمي
الجميع بهذا الاسم واكثرها وقوعا حروف العطف بدا بها لذلك بالاستقراء والاصل في باب العطف الواو اذ العطف
للمشاركة والواو يدل على مجرد الاشتراك من غير تعرض لمعنى آخر بخلاف سائر حروف العطف فانه يدل
على معنى زايد على الاشتراك فان الفا يوجب الترتيب من غير تراخ وثم الترتيب مع التراخي فيكون الواو متمحضة
لمعنى الاشتراك الذي هو اصل العطف بمنزلة المفرد وغيرها بمنزلة المركب والمفرد اصل المركب فهي اي الواو لمطلق
الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض الشافعية وعليه الجمهور من اهل اللغة وايمة الفتوى
اي اهل الشرع وهذا حكم لا يعرف الا بالاستقراء وهو تتبع استعمالات العرب وبالتامل في مواقع
كلامهم كالحكم الشرعي لا يعرف الا من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما وبالتامل في موارد النصوص
وفحاويها الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام اذ لم يوجد فيهما ولا الاستقراء والتامل المذكور دليل وحجة
على من ادعى انها للترتيب دون الجمع المطلق وقد ثبت ذلك عن نقل ايمة اللغة ونقلهم حجة في بابها وقد
نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه فلا يحتاج الى دلايل اخرى والجواب عن شبهة
الخصم والفرا انما قال بالترتيب حيث يستحيل الجمع من ورع فلا يكون قايلا بانه للترتيب مطلقا
قوله وانما يثبت الترتيب جواب عن قول طايفة زعموا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة
وللمقارنة عند صاحبيه استدلالا بهذه المسئلة وهي قوله لاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق
وطالق او لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فاذا وجد الشرط يقع
طلقة واحدة عنده والثلث عندهما فدل على ان الواو للترتيب عنده اذ لو لم يكن للترتيب لكان ينبغي
ان يقع الثلث عنده ايضا كما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ودل ايضا على انها للمقارنة عندهما
لانها لو لم يكن للمقارنة لكان ينبغي ان يقع طلقة ويلغو ما بعده كما لو قال لغير المدخول بها انت

وقد يطلق على حروف المعاني صح

ويسمى حروف التهجي من هجي الحروف اذا اعددها وقد يطلق على حروف المعاني

كما زعم البعض ولا ترتيب صح

٣٢١

طالق وطالق وطالق تقرير الجواب انه لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عنده والمقارنة
عندهما بناء على ان موجب الواو الترتيب عنده والمقارنة عندهما كما زعموا اذ ثبوت الترتيب او
المقارنة في صورة لا يقتضي ان يكون الواو موضوعة لذلك اذ القضية الجزئية لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز ان يكون ذلك الاختلاف بناء على امر آخر كما سياتي اذ لو كان الواو موضوعة لذلك لاطرد
في جميع الصور ولكنه لم يطرد فانهم اتفقوا على انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
لا يقع الا واحدة وكذا لو اخر الشرط بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فانه يتعلق الكل وينزلن
جملة بالاتفاق فلو كان الاختلاف في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الخلاف
في المسئلتين ايضا لوجود المقتضي له بل اختلافهم في هذه المسئلة راجع الى اصل آخر وهو ان تعلق الطلقات
متعاطفة هل يوجب التفريق في الوقوع لان الجزاء الاول يتعلق بالشرط بنفسه بلا واسطة لانه كلام
تام مستغن عما بعده فلم يتوقف عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده انما يكون لوجود ما يغيره
كالشرط والاستثناء ولم يوجد اذ الفرض ان الشرط متقدم فيتصل الجزاء الاول بلا واسطة بخلاف
ما لو اخر لانه يتوقف الى اخر لوجود الشرط فيتعلق جميعا وينزلن كذلك وطالق الثاني يتعلق بواسطة
الاول لكونه جملة ناقصة فيتوقف على الاولى لافتقارها فصار طالق الاول واسطة بينه وبين الشرط
فيتعلق بعد تعلقه والثالث يتعلق بواسطتين والمعلق كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز
يقع واحدة لفوات المحلية للباقي فكذا في المعلق عند وجود الشرط اذ المعلق بالترتيب
ينزل كما تعلق كالجواهر اذا انتظمت في سلك ينزلن عند الانحلال على الترتيب فثبت ان الترتيب
حصل عنده بهذا الطريق لا بمقتضى الواو الترتيب فلو تغير موجب هذا الكلام لكان باعتبار ان الواو
للمقارنة وليس كذلك فلم يتغير العطف به وقالا موجب هذا الكلام الاجتماع لان الجزاء الثاني جملة ناقصة
لكونها جزاء بلا شرط فشاركت الاولى اذ العطف للمشاركة فيجب اعادة ما في الاولى ليصير كاملة به ولا يلغو
كما في قوله زينب طالق وعمرة وهند طالق ثلاثا وهند حيث طلقت الثانية ثلثا لان خبر الاولى صار
معادا لها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلثا وهذه طالق حيث لا تطلق الاخرى الا واحدة لانها كاملة
بخبرها فلا يقتضي ذكر الخبر مرة اخرى والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء فيصير ما به تتم الاولى
وهو الشرط شرطا للثانية والثالثة لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم
يقعا في الحال ولما اشتركت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب
الترتيب اذ الواو لا يوجب ذلك فتعلقت الاجزية غير موصوفة بالترتيب فيقعن كذلك لان الترتيب

ام الافعال اوجب انه يوجب التفريق صح

بدل لانها

لان الترتيب في المتكلم لان صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كالو كرر الشرط ثلث مرات
مع غير المدخول بها بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار
فانت طالق او اخر الشرط لا مرا وقال ان دخلت فانت طالق تطليقة ونصفا فانها تطلق
ثلثا وفي الاخير ثنتين بالدخول ولا يلزم ما اذا نجز لغير المدخول بها فقال انت طالق وطالق وطالق
فانها تطلق واحدة لا ثلثا خلافا لاحمد رحمه الله وبعض المالكية والليث ابن سعد وربيعة
وابن ابي ليلى لان ازمنة الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط الا ترى انه
لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلثا
كذا في الاسرار وفرق الامام بين مسئلة الكتاب وما استشهد به وهو ما لو كرر الشرط بانه اذا
تكرر الشرط متعلق الكل بالشرط بلا واسطة العطف فينزلن جميعا وكذا اذا اخر الشرط لان
اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله واول الكلام ههنا تنجيز لولا وجود الشرط
اخرا فقد وجد المغير وهو الشرط فيتوقف عليه فيتعلق الكل بلا واسطة بذلك الشرط فيقعن
جميعا وكذا قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لم يوجد في اللغة لفظ يدل
عليه او جزء منه فكان الواو مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر وعشرين الا ترى انه لو نجز بهذا
اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصفا يقع ثنتان كالو قال انت طالق احدى وعشرين
طلقة يقع الثلث جملة ولم يقع الواحدة اولا ثم العشرون ويلغو كما قال زفر رحمه الله
فلذا ههنا فاما قوله طالق وطالق وطالق فكلامان صيغة ولم يقم دليل بجعلهما كلاما واحدا
لانا وجدنا في اللغة ما يعبر به عن الاثنين بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلث وكذا قوله
لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لاستدراك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول
فاذا اقتضت الالحاق بالاول صارت جملة كالو قال ومعها اخرى وقال القاضي ابو زيد وفخر
الاسلام رحمة الله عليهما الى ترجيح قولهما بان المعلق ليس بطلاق في الحال فلا يقبل وصف الترتيب
في الحال اذ الوصف لا يسبق الموصوف وكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجدنا ما يوجب تفريق
ازمنة الوقوع ككلمة ثم او سبق وصفا لم يعتبر الوقوع نحو كلمة بعد يثبت الترتيب ويصير بكلمة
ثم او بعد ذكر الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا
يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها
واجتماعها في حق الوقوع وقال شمس الائمة ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه اقرب الى مراعاة حقيقة

اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذكر اللفظ بر يصير طلاقا اذ المعلق عند الشرط كالمنجز
عنده فاذا كان من ضرورة العطف اتفاق هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك
وقوعا ومن ضرورة تفرق الوقوع انه لا يقع الا واحدة لانها تبين لا الى عدة كالو نجز فقال
انت طالق وطالق وطالق قوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه انها بطل نكاح الثانية
الى اخر هذا الرد زعم من يستدل بهذه المسئلة على ان الواو للترتيب عند اصحابنا وبالمسئلة التي
تعدها على انها للمقارنة عندهم وهو جواب عن النقض الوارد على قوله ان الواو لمطلق الجمع
دون الترتيب والمعية تقريره ان يقال لو زوج فضولي امتين برضاهما بغير اذن مولاهما من اخر
او عقدين فالنكاح موقوف على اجازته فان اعتقهما معا صح نكاحهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة
والامة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق فلو اعتقهما بكلامين منفصلين
بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه بطل نكاح الثانية لما سياتي ولو
اعتقهما بحرف العطف فقال اعتقت هذه وهذه وهي مسئلة الكتاب المقصود بالايراد بطل
نكاح الثانية ايضا فهذه دالة على ان الواو جعلوه للترتيب هكذا وضع المسئلة شمس الائمة وفخر الكلام
وضع هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج
قيد لا حاجة اليه وعلى تقدير التقييد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز
ان يتولى الفضولي طرفي النكاح ولو زوجه الفضولي اختين في عقدة واحدة بطل نكاحهما ولا يعد نوحه
ولو زوجهما في عقدين فاجازهما الزوج معا بان قال اجزت نكاحهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين
منفصلين بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعده اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانية وان اجازها
بحرف العطف بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعده واجزت نكاح هذه بطل
جميعا وهي مسئلة الكتاب المقصود بالايراد فهذه دالة على ان الواو
للقران تقرير الجواب انه لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين بمقتضى الواو وانها بطل بناء
على اصل اخر وهو ان الجملة اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن في اخر الكلام ما تغير اوله لا يتوقف
اول الكلام على اخره وفي مسئلة الامتين لم يوجد في اخره ما تغير اوله لان اعتاق الثانية لم يخل بتوقف الثانية
محلا للنكاح لعدم جواز نكاح الامة على الحرة فبطل نكاحها ولا يتوقف اذ الامة لا تبقى محلا للنكاح
في مقابلة الحرة في حال التوقف ولهذا لو تزوج امة نكاحا موقوفا وتزوج حرة نكاحا نافذا
او معتوقا بطل نكاح الامة مطلقا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف

ايضا

الى ثم

لا يتغير ... اول ... الكلام ... يتوقف ... ويعتق ... الثانية

معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم وكان في حق يلزم حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل
لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفراغ عن
التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله وانما قيد بقوله
في حق التوقف لان بطلان المحلية في حقه لا يمنع حتى لو تزوجها بعد ذلك صح لانها قد صارت حرة بخلاف
مسئلة الاختين لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله يتوقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء
واخر الكلام ههنا يغير اوله لان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى فيتوقف الاول عليه فصار
كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا واشار بقوله لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به
اخر سلب عنه الجواز فثبت ان الترتيب في الاولى والمقارنة في الثانية ثابتان بدليل اخر لا بمقتضى
الواو وذكر بعض المشايخ انه لا فرق بين المسئلتين وانما اختلف الجواب فيهما لاختلاف الوضع فانه
في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة كاملة فاذا عطفت على كاملة
لا يوجب المشاركة فلا يتوقف اول الكلام على اخره كما عرف في قوله زينب طالق ثلثا وعمرة طالق وقال
في مسئلة الاختين اجزت هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاول ضرورة حتى قال ههنا
واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية
كما لو اعتقهما بكلمة واحدة والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين والفرق ما
بيّنا. قال وتدخل الواو على جملة كاملة الى قوله وقد يستعار الواو اي قد تدخل الواو على جملة كاملة
بخبرها معطوفة على جملة كاملة فلا يجب مثل هذا العطف المشاركة في الخبر كقوله تعالى اولئك هم
الفاسقون في قصة القذف فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب هذا العطف المشاركة فيما به الجملتان
المذكورتان وهو قوله فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهو الشرط الذي تضمنه قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات لان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بها الائمة
وقوله اولئك اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في قوله ولا تقبلوا ودليل عدم
المشاركة قائم في اولئك فقطعناه عن الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا قد مرت في فصل الاستثناء وهي
ان الاستثناء اللاحق به مختص به غير راجع الى ما تقدم فبقي المحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد
التوبة كما كان قبلها وكقوله تعالى فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح الله جملة
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخل تحت الشرط فلا يوجب المشاركة اذ لو دخلت تحته كان ختم القلب
ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ووجد محو الباطل

للافتقار

فعرفنا انه خارج عن الشرط وسقوط الواو في يمح في الخط واللفظ ليس بالجزم للشرط بل سقوطه لفظا
لالتقاء الساكنين وهو الواو وهمزة الجلالة وسقوطه خطا اتباعا للفظ مثل سقوطه في قوله ويدع الانسان
وقوله سندع الزبانية ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى اصله وان وقف غيره بلا واو
الكلام — اتباعا لخط المصحف والدليل على انه ابتداء اعادة الفاعل وهو لفظة الجلالة اذ لو كان بناء لقيل
ويمح الباطل واختلف في ختم القلب فقيل هو الصبر اي ان شاء الله يختم على قلبك فلا تجد مشقة الاستهزاء
بهم وتكذيبهم وقيل هو الانساء اي ان شاء الله ينسك ما اوحي اليك فلا تبلغه اليهم فلا يستهزءون
بك ولا يكذبونك وقيل هو عدم الفهم اي ان يشاء الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك
الكفرة يذكره احسانه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اوليك بما ختم على قلوبهم وما
ينزل بهم من انواع العذاب ويمح الله الباطل اي يظهر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم عليهم حتى يصيروا
غالبين ظاهرين عليهم وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التي اقامها اذا
تامل فيها حق التامل ويمحو الباطل بالحجج والبراهين بكلماته اي بحججه كذا في شرح التاويلات وكقوله تعالى
والراسخون في العلم يقولون فانه جملة تامة غير داخلة تحت قوله وما يعلم تاويله الا الله وهذا على تقدير
الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما عرف في المتشابه من مذهب
السلف والخلف وكذا قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة لانها جملة تامة
فلا يشارك الاولى في خبرها وهذا لان الشركة في الخبر انما يثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني الى الاول
لعدم افادته بدونه لا بموجب العطف فاذا كان الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار
ولهذا اي لاجل ان ثبوت الشركة للافتقار ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه
اي بعينها تم لا يقدر مثل ما تم فلا يجعل كانه اعيد مرة اخرى اذ الاضمار على خلاف الاصل انما يصار
اليه للضرورة وقد ارتفعت ههنا بالاولى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الى الاعلى
وهو الاضمار اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة بان يمتنع ان يكون
الطلاق الثاني والثالث — ما تم به الاولى متحدا بعينه فحينئذ يصار الى تقدير مثله حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق يتعلق الطلقات الثلاث بعين ذلك الشرط وليس كتكرار الشرط ولا يقتضي
العطف الاستبداد بالشرط كانه اعيد للثاني والثالث لما ذكرنا ان المقصود وهو الافادة
يحصل بتعليقه بذكر الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله
المتكثرة — ههنا بخلافه في التكرار فانه يمكن ان يتحد الاجزية المذكورة بشرط متحد فلا يقدر مثله كما زعم ابو يوسف

المكررة

ومحمد رحمهما الله وفايدته فيظهر ايضا فيما اذا قال كلما طلقتك بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة ولهذا ولو كان ذا شرط كالمعاد
لوقعت طلقتان وان كانت غير مدخول بها بلا خلاف وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار
وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تكرار التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الاعادة صح
الدارين لا يطلق الا واحدة فلو اقتضى العطف لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا
وهذه لانه يثبت الشركة في الجزاء الاولى ويجعل كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة فيه بعينه حيث صح
لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف ولفلان يجعل الالف يكون صح
منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا نجعل كالمعاد حتى لكل منهما الف لانا نقول تعذر اثبات الشركة
ههنا لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد
باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فنجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولانه
بالانقسام يفوت موجب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل
فاكثر ما فيه انه يخص فيما صار اليه عند التعذر قوله وانما يصار اليه اي الاستبداد بالجزء الثاني
في قوله جاني زيد وعمرو وفي قوله انت طالق وطالق لانه ضرورة اذ لا يتصور اشتراك اثنين في مجي واحد
واشتراك امراتين في طلاق واحد فصار الاستبداد واعادة الخبر ضروريا لا اصليا فلا يصار اليه الا
ضرورة وهو امتناع الاتحاد والاشتراك فيما تم به الاول اصليا قال وقد يستعار الواو للحال
الى قوله واما الفا فاقول وقد يستعار الواو للحال والعلاقة المجوزة للاستعارة معنى الجمع لان الحال لكونه بمعنى الحال صح
صفة في الحقيقة يجامع ذا الحال فيناسب معنى الواو لكونه لمطلق الجمع ومنه قوله تعالى حتى اذا
جاؤها وفتحت ابوابها اي اذا جاؤها والحال ان ابواب الجنة مفتوحة فبين ان ابواب جهنم لا تفتح الا
عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم
الابواب فلهذا جي بالواو وكانه قيل اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها وذكر انه في بيان الانعام
لاهل الاسلام واللايق بالكرم ان يكون ابواب دار ضيافته التي مظنة التعظيم مفتوحة حال صح
وصول الضيوف اكراما لهم وتاخير فتح باب العذاب ايضا اليق بالكرم فلذا جي بالواو وجواب اذا
محذوف تقديره اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها
ونالوا المنى وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شي لا يحيط به الوصف والاصل
في الحال ان لا يدخلها الواو لان الموجب لدخول الربط والتعلق بين امرين فاذا حصل الربط بشي اخر استغني

عنه وقد وجد رابط اخر وذكر لان الاعراب لا ينتظم الكلمات الا ان هناك تعلق ينتظم معانيهما فاذا
وجد الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا كان ذكره دليلا على التعلق
هناك معنوي فيكون مغنيا عن تكلف تعلق اخر ولهذا لا تتوسط الواو بين الفعل والفاعل والمفعول
ولا بين المبتدا والخبر الا ان الحال قد يقع جملة مستقلة غير متحدة بالجملة السابقة كانه حال الموكدة
وغير منقطع عنها كما ترى في قولك جاني زيد وفرسه يعدو فاحتيج الى تكرار رابط وهو حرف العطف واختلف
فروع اصحابنا على هذا الاصل ففي بعضها حملوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها اختلف مع الامام صاحباه
فقالوا فيمن قال لعبده اد الي الفا وانت حر وللحربي انزل وانت امن ان الواو في هاتين المسئلتين للحال
حتى يتقيد العتق والامان بالاداء والنزول وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق وانت مريضة او انت طالق
وانت تصلين او مصلية ان الواو لعطف الجملة فلا يتقيد الطلاق بالمرض والصلوة بل يقع في الحال ويحتمل
اذا نواها الواو هنا ان يكون للحال اذا نوى بها فلا يقع في الحال بل يتعلق الطلاق بالمرض او الصلوة وقالوا في المضاربة
فيمن قال اخذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز ان الواو ههنا لعطف الجملة الثانية على الاولى ولا تكون
للحال وان نوى فلا يصير شرطا بل مشورة فلا يتقيد العمل بالبزازة والبز من الثياب امتعة البز والبزازة
حرفته بل بقيت المضاربة عامة في ساير التجارات ولا يتقيد بتصرفه في البز واختلفوا في قول المراة لزوجها
طلقني ولك الف فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب المال عليها بالطلاق حملا للواو على الباء او على الحال مجازا
اما حمله على الباء فلان الواو للجمع والباء للالصاق ومعنى الجمع موجود في الالصاق فيحمل عليه بدلالة
حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة من جانب المراة ولهذا صح رجوعها قبل الايقاع والمستعمل
في المعاوضات الباء الذي يوجد فيه معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الاخر فحمل على الباء
كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم بدلالة المعاوضة ايضا واما حمله على الحال فبدلالة المعاوضة فانها تقتضي
العوض من الجانبين وذكر بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وبدلا عنه لا نفسها
يسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون لك علي الف درهم وقد عرف ان الاحوال شروط فكان
معناه طلقني بشرط ان يكون لك الف فاذا قال الزوج طلقت كان معناه طلقت بشرط وجوب الالف عليك
وصار بمنزلة قوله اد الي الفا وانت حر وقال ابو حنيفة رحمه الله عنه لا يجب شي بالطلاق لان الواو للعطف
حقيقة فلا تترك الحقيقة الا بدليل يعارضها والمعارضة ههنا لا تصلح دليلا لترك الحقيقة لان معنى المعاوضة
امر زايد في الطلاق بدليل ان العوض اذا دخل في الطلاق يصير يمينا من جانبه حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها
ويجب به لو قال ان خلعت بطلاقك فكذا لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين

والايمان لازمة لا يقبل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صارت يمينا ويصح رجوعه
كما في النكاح وساير المعاوضات ولذلك يوجد الطلاق بدون العوض غالبا فثبت ان المعاوضة من عوارض
الطلاق فلا يصلح بغير الحقيقة العطف لان العارض لا يعارض الاصلي بخلاف الاجارة لان المعاوضة
فيه اصلية فجاز ان يعارض امرا اصليا فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكنه
متعين ارادتها بقرينة طلب المراة الطلاق وذكرها الالف في موضع الطلب ولا معنى للعطف اذ لو
اريد ذلك فيشكل بصورة عطف الجملة على الجملة لكان بعيدا اذ لا مناسبة بينهما والعطف لا يجوز
الا بمعنى جامع ولهذا امتنع ان يقال سورة الاخلاص ثلث القرآن وخف رجل الخليفة اليسرى
ضيق والحمل على المجاز اولى من الالغاء قوله وقولها ولك الف درهم ليس بصيغة للحال ايضا
نفسه اشارة الى الفرق بين قوله طلقني ولك الف وبين ما قاسا عليه وهو قوله اد الي الفا
وانت حر لان الحال اما فعل نحو جاء زيد يتكلم او اسم فاعل نحو جاء زيد متكلما لان اصل الحال ان
يكون بامر غير ثابت ولذلك لا يجوز ان يقال جاء زيد طويلا او اسود واذا كان كذلك فلا يصلح قوله
ولك الف للحال لانه جملة اسمية دالة على الثبوت بخلاف قوله وانت حر فانه اسم مشتق فيصلح الصيغة
وحاصله ان دلالة الحال في ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا يصلح للحال فلا يكون الواو للحال قوله كم
في قوله وانت حر قد وجد المعنيان فجعلت للحال ولان صدر الكلام يعني قوله اد الي الفا غير مفيد
شيئا الا شرطا للحرية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح
للضريبة ايضا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح ولان الضريبة عرفا لا يكون بهذا القدر فانها
لا تزيد في الشهر على ثلثة او عشرين فاذا كان كذلك حمل على انه شرط للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا
للعتق باداء المال بخلاف قوله انت طالق وعليك الف درهم فانه ايقاع مفيد بنفسه بدون اخره فلا
حاجة الى الحمل على الحال وكذلك قولها طلقني ولك الف لتمام صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال ويكون
مجيء ولك الف وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم هذا تقرير ما في الكتاب
وهو بعينه ماخوذ من كلام فخر الاسلام وهو مشكل اما اولا فلان الحال لا يختص بالفعل او اسم
الفاعل بل يجوز ان يقع الحال جملة اسمية او فعلية او ظرفية كقولك جاءني زيد والشمس طالعة وعلى
كتفه سيف او عليه جبة وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا مشتقا كان او غيره ولك الف من هذا
القبيل عليه صلاحية الحال دون العطف لاختلاف الجملتين اخبارا وانشاء واما ثانيا فلان
قوله وانت حر صيغة للحال ليس بجيد لان قوله حر وحده ليس بحال والا لكان منصوبا بل هو خبر مبتدا



اسمية
والجملة من المبتدا والخبر وقعت حالا وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة
من كل وجه كان وقوع قوله ولك الف حالا اولى لاحتمال كونها فعلية لان الظرف متعلق بفعل على الاصح
اما ثالثا فلان قوله انت طالق وانت مريضة فصدر الكلام هنا مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة
تامة لا دلالة فيها على الحال لان الظاهر انه لا يطلقها في المرض لان هو سبب الترحم ولكنه يحتمل ذلك لما انه
لا يستمتع بها فربما يطلقها تضجرا او توحشا منها ولا اعتبار الظاهر لا يصدق قضاء ولكونها
محتملا صحت نيته ديانة وكذلك قوله اعمل به في البز لا يصلح للحال لان شرط الحال ان يكون مجامعا للذي
الحال والعمل معدوم وقت الاداء انما يوجد بعده مع استقامته للحال بضرورة تصحيح الكلام عند تعذر
الحقيقة وهي ههنا غير متعذرة لكون الجملتين فعليتين فيكون للعطف دون الحال ولانه انما يحمل
على الباء او على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في الابتداء امين وعند
العمل وكيل وعند الربح شريك فلا حاجة الى حمل الواو على المجاز فيكون مشورة لا شرطا مع ان الاطلاق والعموم
في التصرف اصل في المضاربة اذ الغرض حصول الربح وهو انما يحصل به فلا دلالة على جعله حالا واما
الواو في قوله انزل وانت امن يحمل على الحال لان فيه دليلا على انه للحال اذ الامان انما يراد به اعلاء الدين وبالنزول
على الامان ربما يؤمن بالله فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الاسلام ومعاينة اعلام الدين
فكان الظاهر فيه للحال ليصير معلقا بالنزول ايضا والكلام يحتمل الحال ايضا لكونه مشتقا فيحمل عليه لامتناع
الحمل على العطف لكون الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك
مانع من العطف اذ لا بد لصحته او لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين ولما جعلناها للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلق الامان بالنزول كان قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق حيث يتعلق الطلاق
بالركوب كما يتعلق بالدخول فصار الشرط هو المجموع وهو الدخول راكبا فكانه قال ان نزلت فانت امن كقوله
اد الي الفا وانت حر معناه ان اديت الفا فانت حر قد اورد ههنا اشكال في غاية الصعوبة
وهو ان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله اد فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا
للنزول لان ما دخل عليه الواو حالا فيكون شرطا دون ما لم يدخل عليه كما في قوله انت طالق وانت راكبة اذ يكون
التعليق كان الركوب شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه فيلزم ايضا ان يكون الامان والحرية
سابقين على الاداء والنزول اذ الشرط مقدم على المشروط فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول
واذا انتفى كان كلامه تنجيزا واقعا في الحال وانتم عكستم الامر جعلتم الاداء والنزول شرطا للحرية والامان
واجيب بوجوه احدها انه من باب القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض وكقوله وكم من قرية اهلكناها فجاءها
باسنا اي جاء باسنا فاهلكناها وهو شائع ذائع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد وكن امنا وانت نازل

اي انت حر وانت آمن في هذه الحالة وتأنيسها ان قوله وانت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى
فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية
والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء فيكون الحرية معدومة في الحال معلقة
بالاداء وكذا الامان معلق بالنزول وتأنيسها ان الجملة الواقعة حالا اقامة مقام جواب الامر بدلالة مقصود
المتكلم فاخذت حكمه ويصير المعنى اذا اديت الي الفا تصير حرا فيكون الحرية معلقة بالاداء كتعلق الاكرام بالاتيان
في قوله ايتني اكرمك اذ مجموع الشرط والجزاء نظرا الى المعنى فيكون التقدير ان اديت الي الفا فانت حر
قال واما الفاء اي قوله وقد يدخل الفاء على العلل اقول موجب الفاء الوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف
عن المعطوف عليه بزمان وان لطف ولهذا اي لاجل ان الفاء للوصل والتعقيب قال اصحابنا فيمن قال
لامرأته ان دخلت الدار فهذه الدار فانت طالق فيشترط لوقوع الطلاق دخول الثانية بعد الاولى من غير
تراخ حتى لو دخلت اولا الثانية ثم الاولى او دخلت الثانية بعد زمان متراخ وهو اليوم فصاعدا لم
يقع الطلاق لان الشرط شيئان ان يدخل على الترتيب ولم يتخلل بينهما تراخ والمجموع ينتفي بانتفاء
اي جزء كان فلا يوجد المجموع الا بجميع اجزائه وكذا قالوا فيمن قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال
المشتري فهو حر فانه قبول للبيع اقتضاء لانه ذكر الحرية بحرف التعقيب وهو الفاء بعد الايجاب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت فاعتقته فهو حر فيصح البيع ويعتق ولو قال
وهو حر بالواو او هو حر بدون الواو لا يكون قبولا فلم يجز البيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا
لرد الايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وانكارا له عليه كانه قال وكيف تبيعه وهو حر
ومحتملا ايضا لقبول البيع بان يجعل انشاء الحرية في الحال بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك ولا العتق
العبد ولذلك قالوا فيمن قال للخياط انظر هذا الثوب ايكفيني قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه يضمن الخياط وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب فبذكره تبين انه شرط الكفاية في الاذن
فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع حاصلا
بغير اذنه فيوجب الضمان وكذا قالوا فيمن قال لامرأته وهي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فدخلت فانه يقع الطلاق عليها على الترتيب فتبين بالاولى ويلغو الثاني لعدم المحل قال بعض مشايخنا
هذا قول ابي حنيفة رحمه الله واما عند صاحبيه ينبغي ان تطلق ثنتين لان العمل بموجب الفاء ههنا
غير ممكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا او كلمة
على الخلاف كما عرفت والصحيح انه يطلق واحدة عند الجميع لان الفاء يثبت به ترتيب بين الاولى والثانية
في الوقوع كالوقال الجملة بعد ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة كذا قال شمس الائمة قوله ولهذا

او لان الفاء للتعقيب من غير مهلة اختص الفاء بعطف الحكم على العلل لان الحكم مترتب على العلة بلا فصل
بزمان كما يقال اطعمته فاشبعته واسقيته فارويته فان الاطعام علة للشبع والسقي علة للارواء وكذا
في قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه دل دخول الفاء على قوله فيعتقه على ان كونه
معتقا حكم للشراء فيكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما فلا يحتاج الى اعتاق
آخر بعد الشراء كما قاله اصحاب الظواهر لانه ذكر محل موجب الفاء لانه لا بد من زمان بعد فراغ الشراء يقع فيه الاعتاق
ثم تترتب عليها العتق وانما حصل النبي صلى الله عليه وسلم مجازاة الولد للوالد على هذه الصورة لان الوجود انما حصل
له بواسطة الوالد وهو من اعظم النعم وجميع النعم توابع له فلا يمكن للولد مجازاته الا اذا وجده مملوكا واعتقه
بالشراء لانه حينئذ يكون منه نوع مجازاة اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه فاذا زال عنه الرق بالشراء صار كانه احياه فيكون مجازيا له باعتبار انه كان سببا لاحيائه
اولا قال وقد يدخل الفاء على العلل اي قوله واما ثم اقول [illegible] الاصل في الفاء ان يدخل على المعلول وهو حكم العلة
لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة ولا يدخل على العلة لانها متقدمة على الحكم لتقدم المؤثر على الاثر
فلا يكون عقيبه ولكن قد يدخل الفاء على العلل على خلاف الاصل اذا كانت العلة مما تدوم لانها اذا كانت مما
تدوم كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيتصور فيه التعقيب فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار
كما يقال لمن هو في قيد ظالم اذ ظهرت آثار الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث الذي هو علة
الاستبشار يبقى بعد ابتداء الاستبشار باعتبار دوامه ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لا بمعنى لام التعليل والاستبشار لازم
ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا وابشر ههنا بمعنى اللازم والغوث المغيث وقيل
انما تدخل الفاء على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولة
فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ولاجل ان الفاء
للتعليل يدخل على العلة قال اصحابنا فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق في الحال وان لم يؤد
بالاداء لان الفاء فيه للتعليل فيصير معنى قوله فانت حر اد الي الفا لانك حر وانما دخل الفاء على العلة لان
وصف الحرية مما يدوم فاشبه المتراخي ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع
الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وهو ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت كلمة ان ملفوظة اما
اذا كانت مقدرة فلا فانك تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك بل يجب ان تقول حينئذ ايتني
اكرمك بالاستقبال فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ايتني فانت مكرم فلما لا يجعل

الماضي بمعنى المستقبل اذا كانت مقدرة لا بجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة
الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان
فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل الا اذا كانت ملحوظة لم يجعل الاسمية بمعناه بطريق الاولى وكذا
قالوا فيمن قال للحربي انزل فانت آمن انه يصير آمنا في الحال نزل او لم ينزل لان معناه انزل لانك آمن
والامان مما يدوم فجاز دخول الفاء عليه قوله ولم يجعل بمعنى التعليق هذا جواب عن سوال مقدر
وهو ان يقال لم لا يجعل قوله اد الي الفا فانت حر وانزل فانت آمن بمعنى تعليق الحرية بالاداء
والامان بالنزول كانه اضمر الشرط فيصير كانه قال ان اديت الفا فانت حر وان نزلت فانت آمن
كما في صورة الواو وتقرير الجواب انه الاضمار على خلاف القياس فيصار اليه عند الضرورة لتصحيح
الكلام وههنا يصح الكلام بدونه فلا يصار اليه لا يقال دخول الفاء على العلة ايضا على خلاف
الاصل كما مر فلم رجحتم على الاضمار لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة
اذا كانت مما يدوم يحصل الترتيب وكان اولى من الاضمار ولهذا اي لاجل ان الفاء للعطف بصفة
التعقيب قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف وهو يقتضي
المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب ان يكون الثاني غير الاول لكنه لما تعذر اعتبار
حقيقة الفاء وهو الترتيب ههنا اذ لا ترتيب في الواجب لانه انما يتحقق الترتيب فيما يتعلق
بالزمان وهو الفعل دون العين فانه لا يقال هذا الدرهم اول وهذا آخر انما يقال هذا ثبت
اوله وهذا ثبت اخرا والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيه الترتيب فلزم صرف
الترتيب الي الوجوب اي له علي وجوب درهم وبعده اخر او يقال انه لما تعذر حقيقة الفاء
وهو الترتيب في الواجب جعل مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم
وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم لانه لما تعذر معنى الترتيب لما ذكرتم صار لغوا فحمل على انه جملة
مبتداة محذوفة المبتدا للتحقيق مضمون الجملة الاولى وتاكيدها كانه قال فهو درهم كقوله
رؤية يريدان يعربه فيعجمه اي اعرابه اعجام له الا ان هذا جعله جملة مبتدا مجازا فكان فعل
لا يصار الا باعتبار فيه ترك حقيقة العطف والغاء الفاء من كل وجه وفيما ذهبنا اليه وان كان فيه
ترك الحقيقة من وجه ففيها اعتبارها من وجه اخر فانه وان فات العمل بصفة التعقيب من الوجه
الذي ذكره فقد حصل العمل بمعنى العطف وكان احق مما ذكره الشافعي رحمه الله قال واما ثم
الي قوله واما بل فقول كلمة ثم موضوع للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة

موصولة في الفعل المتعلق بها ثم اختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره
في الحكم والتكلم معا حتى جعل كانه مكث وانقطع الكلام به ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ هو الكامل
وصفه لمطلق التراخي فيدل على كماله وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الحكم
دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه وقال صاحباه التراخي راجع الي الحكم والوجود يعني يوجد مدلول
الكلام متراخيا دون التكلم لانه متصل حقيقة فلا يمكن جعله متراخيا منفصلا في التكلم على ان العطف
لا يجوز مع الانفصال فاذا قال الرجل لامراته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعند ابي حنيفة رحمه الله بانت بالطلاق الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط لانه لما كان التراخي عنده في التكلم
والحكم جعل كانه قال انت طالق وسكت ثم استانف فلا يتوقف اول الكلام على اخره كما لو وجد حقيقة السكوت
ويلغو ما بعده لعدم المحل اذ المراة غير مدخول بها ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
تعلق الاول بالشرط ونزل الثاني في الحال لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل قبل الشرط والثاني لم يتعلق
بالشرط فصار كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم سكت ثم قال انت طالق ولغي الثالث لعدم المحل
لانها بانت في الاول لا الي عدة وفائدة تعلق الاول انه ان كان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وكان
ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الاول لما انقطع وصار كانه سكت حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق
بالشرط لا يثبت الشركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه لانه انما يثبت ذلك بشرط الاتصال وهو
معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدا ولو استانف به حقيقة لا يقع شيء وكذا اذا صار مستانفا حكما
ولكن صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فمبني على
اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت
طالق لا يتعلق بالشرط ولهذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق بدون الواو لا يتعلق
الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعلق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى
للاتصال صورة وحقيقة الفرق ان قوله ثم طالق لا يفيد شيئا الا بادراج المبتدا لتصحيح الكلام كانه
قال ثم انت طالق ولم يدرج الشرط الاول لان الكلام صحيح بدونه فلا ضرورة فيه والضرورة تتقدر
بقدرها ولو كانت المراة مدخولا بها نزل الاول والثاني في الحال ان اخر الشرط لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المراة مدخولا بها كانت محلا فيقع
تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث
في الحال عنده لوجود المحلية وعندهما تتعلق جميعا وتنزل مرتبا عند وجود الشرط في الصور كلها

لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط مدخولا بها يقع الثلث وان كانت غير مدخول بها يقع واحدة ويلغو الثاني لعدم المحلية وقيل انما جعل ابو حنيفة رضي الله عنه التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط **قال** وقد يستعار الى قوله واما بل **اقول** قد يستعار كلمة ثم بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته احترازا عن الالغاء للمناسبة بينهما في معنى العطف قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا تعذر العمل بحقيقة ثم في هذه الآية اذ الايمان شرط لصحة سائر الاعمال فيكون مقدما عليها لا متراخيا عنها فحمل على الواو فانه لا يقتضي الترتيب قال الله تعالى واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون تعذر العمل بحقيقة ثم في هذه الآية ايضا لانه شهيد على افعالهم قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعده اذ المراد شهادته قديمة فلا يتصور فيها التراخي فاستعير لمعنى الواو ولهذا اي لجواز استعارة ثم للواو وعند تعذر العمل بحقيقته **قلنا** فيما روي عن النبي عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ان كلمة ثم محمول على واو العطف لتعذر العمل بحقيقته لانه لا يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر حينئذ اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا فانما الكلام في الجواز فتعين المجاز في ثم دون الامر وانما رجحنا المجاز في ثم ولم نقل بان ثم على بابه ولكن الامر محمول على الاباحة وليس احد المجازين باولى من الآخر لان وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمله على ما هو راجع الى المقصود اولى من عكسه ولان فيما ذهبنا اليه ترك العمل بحقيقة ثم فقط للضرورة مع العمل بحقيقة الامر الذي هو المقصود من السوق وفيما ذهب الخصم ترك الحقيقة من وجهين احدهما حمل الامر على الاباحة والثاني ترك العمل بحقيقة الاطلاق لان التكفير في الصوم قبل الحنث لا يجوز عنده ايضا والامر بالتكفير مطلق فكان ما قلناه احق ولان المشهور في هذا الحديث الرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه وكلمة ثم محمول على حقيقته في هذه الرواية اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة فلا يعارضها الرواية الاخرى فتعين حملها على ما قلنا فظهر به ضعف قول الشافعي رحمه الله في تجويزه الكفارة بالمال قبل الحنث **قال** واما بل الى قوله واما

اذ لو عملنا بحقيقتهم

لكن **اقول** اما كلمة بل فهي موضوعة لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك للغلط منفيا كان ما قبله او موجبا فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو فانك كنت قصدت الاخبار بمجيء زيد ثم ظهر لك انك غلطت في ذلك فاضربت عنه الى عمرو فقلت بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو فهو يحتمل وجهين احدهما ان يكون المقدر ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكانك قصدت نفي المجيء عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون لنفي المجيء عن زيد واثباته لعمرو ولهذا قال زفر رحمه الله في قول الرجل لفلان علي الف درهم بل الفان انه تلزمه ثلثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول وابطاله واقامة الثاني مقامه لكن الرجوع بعد الاقرار لا يصح لتعلق حق المقر له والاقرار بالالفين على وجه اقامة الثاني مقامه صحيح فيلزمه المالان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا فكذا هنا **وقلنا** يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان كلمة بل وضعت لتدارك الغلط والتدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي انفراد الاول عرفا والاكتفاء بالثاني نحو سني ستون بل سبعون بزيادة عشرة على الاول فكانه قال علي الف بعينه ليس معه غيره ثم استدرك الغلط بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير معه بل معه الف اخر وتدارك الغلط انما يجري في الاخبار لاحتمال الصدق والكذب باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب ولا يجري التدارك في الانشاءات لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب لانه اخراج من العدم الى الوجود فلا يتصور فيه الكذب اذ لا خارج له يعتبر مطابقته وعدم مطابقته معه فبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن نفيه في تلك الحالة فلا يصح استدراكه فيقع الثلث في مسئلة الطلاق لانه من قبيل الانشاء فلم يصح التدارك بالرجوع عن الاول واحترز به عما لو اخرج الكلام مخرج الاخبار في مسئلة الطلاق بان قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين وقعت ثنتان استحسانا خلافا لزفر رحمه الله ايضا لما ذكرنا ان استدراك الغلط ممكن في الاخبار وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان كلمة بل لما كانت لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان قضيته اتصال الثاني وهو تعليق الثنتين بالشرط لكن بشرط ابطال الاول والرجوع عنه اي كان قضيته ابطال الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وتعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول بل بابطاله واقامة الثاني مقامه ولكن ليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيصح ما في وسعه وكانه اعاد الشرط فقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار وكان كلامه في حكم يمينين فاجتمع تعلقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط

يقع الثلث لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه في العطف بالواو
بانت لا الى عدة في غير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين او طالق وطالق حيث لا يقع الا واحدة
اذا دخلت لان الواو للعطف على سبيل التقرير لا للابطال وكان مقررا للاول ومعلقا للثاني بذكر
الشرط بعينه لكن بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما بانت بالاولى بطلت
المحلية فلا يقع الثانية والثالثة قال واما لكن الى قوله واما او اقول اما لكن فهي موضوعة للاستدراك
ويقع بين مفردين وبين جملتين فاذا وقعت بين مفردين يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن
عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو ولا يجوز رايت زيدا لكن عمرا واذا وقعت بين جملتين لا يجب
كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات من غير ترتيب فان كانت الاولى مثبتة كانت
الثانية منفية وبالعكس فنقول جاءني زيد لكن جاءني عمرو وجاءني زيد لكن عمرو لم يجئ والفرق بين
لكن وبين بل من وجهين احدهما ان بل اعم من لكن في الاستدراك فان الاضراب ببل يعم الاول مطلقا
سواء كان نفيا او اثباتا بخلاف لكن فان فيه تفصيلا بين المفردين والجملتين كما مر والثاني ان حكم
لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من احكامها بل يضاف نفي ما قبلها الى دليله وهو النفي الموجود فيه
صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها نفي الاول واثبات الثاني والعطف بلكن انما يستقيم اذا اتسق
الكلام وانتظم وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق
العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليجمع بينهما من غير تناقض بين اول وآخر كما
في جاءني زيد لكن عمرو وعند بعضهم في الاتساق ان يكون الكلام مرتبطا يصلح ان يكون ما بعد لكن
تداركا لما قبله فان صح يحمل على التدارك وان لم يتسق بان لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها
بفوات احد المعنيين لا يصلح للاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثال حصول الاتساق بوجود
المعنيين وصحة التدارك في الفروع ما اذا اقر بعبد في يده لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكنه لعمرو
فان وصل الكلام وهو للمقر له الثاني وهو عمرو وان فصل يرد على المقر الاول وذلك لان قوله ما كان لي قط
تصريح بنفي ملكه عن العبد لكنه يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فيكون هذا ردا
للاقرار وتكذيبا له وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له منفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع
العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون هذا العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد
فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فيكون نفيا عن نفسه الى غيره
وهو عمرو فيكون تحويلا للاقرار لا ردا له ويجعل كانه قبل واقر لغيره وكان قوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك

النفي لما ذكرنا ان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول فيتوقف على قوله لعمرو بشرط الوصل لانه بيان التغيير
لا يصح الا موصولا فاذا وصل فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين فيصح الاستدراك وكان بيانا
انه نفي ملكه عن نفسه الى عمرو باثبات الملك له بقوله لكنه لعمرو لا لانه نفاه مطلقا واذا فصل وقطع كلامه
كان نفيا لملكه مطلقا لا الى احد وكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر له حملا على الظاهر وكان قوله لكنه لعمرو
بعد ذلك شهادة له على المقر له وشهادة الواحد لا يثبت الملك فيبقى للمقر للاقرار ولذلك لو قال لفلان علي الف
درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب او قال له علي الف درهم من ثمن الجارية فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف يلزمه
الالف في الصورتين لان الكلام يتسق فيصح الاستدراك لانه يتبين به ان نفي السبب لا اصل المال والاسباب
مطلوبة للاحكام لا مقصودة بذاتها واذا حصل المقصود لا يبالي باختلاف الاسباب فاذا لم يثبت التفاوت
فيما تم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال وهذا لان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على تصديقه
له فيما اقر به فيلزمه المال وهذا لان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم
قوله لكنه غصب ولا يكون الكلام منسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فنفي كونه قرضا يتدارك كونه
غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما لو تزوج امة رجل
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين كان هذا فسخا للنكاح
وكان لكن مستانفا لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل وهو الاجازة واثبات ذلك الفعل بعينه فيرتد العقد
بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الانفساخ وحاصله ان اتساقه انما يكون
بان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين في ذلك بكر لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ الاول
لانه كان موقوفا على الاجازة ولم يوجد فلا يمكن اثبات النكاح بمائتين بعد فسخه فيكون نفي ذلك
النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق بخلاف قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون
اجازة لنكاح آخر مهره مائة وخمسين وانما صرف الاستدراك في هذه المسئلة الى اصل النكاح ولم يصرف الى نفي
الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين كما في المسئلة السابقة صرفا الى الجهة وهي السبب ولم
يصرف الى اصل الاقرار وذلك لانه في هذه المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن
صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار بالالف لم يصرح برد اصل الاقرار فعلم بقوله لكنه غصب انه نفي
السبب لا اصل المال ولقائل ان يقول انه لم يصرح برد النكاح مطلق بل مقيدا بمائة ولا يلزم
من رد المقيد رد المطلق لان نفي الخاص لا يلزم نفي العام وقيل ان النكاح اصل والمال تابع حتى يصح
بدونه ذكره فان نظرنا الى النكاح لا يتسق الكلام وان نظرنا الى المال تنسق فلما تعارض الجانبان اعتبرنا

جانب الاصل وهو النكاح دون التبع وهو المال قايل ان يقول اذا تعارضا فتصحيح العقد اولى من الغائه
اذ مقصود المولى لعيرورة النكاح مطلق بدليل قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين في الظاهر وان كان ركنها
النكاح لكن الحقيقة قد يتدارك بدلا لانه من جهة المتكلم قال واما او فيدخل بين اسمين الى قوله وعلى هذا اقول
اما كلمة او فيدخل بين اسمين كقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او
كسوتهم او تحرير رقبة او بين فعلين كقوله تعالى او لنخرجوا من دياركم فيتناول احد المذكورين وهو مقتضاه باعتبار اصل
وضعه ولم يوضع للشك وهو اختيار فخر الاسلام وشمس الايمة وقال القاضي ابو زيد انه وضع للشك في الخبر وهو مذهب
عامة النحاة فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رويتهما جميعا بل عن روية احدهما على الشك
الا انه اذا استعمل في الامر لا يوجب الشك اذ الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذكرنا انه يكون
في الاخبار فاما الانشاء فلا يتصور فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فيكون حينئذ اما للتخيير او الاباحة
وجه مختار فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى يوضع لها كلمة يوجب التشكيك
لان الكلام وضع للافهام دون التشكيك فان قيل تشكيك المخاطبات قد يكون مطلوبا للغرض فيحتاج
ان يعبر عنه بلفظ فوضع لكلمة او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر لان
الترادف خلاف الاصل او لانه لما تردد بين كونه موضوعا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير
مقصود كان الاول اولى لكنه اذا استعمل في الخبر يفضي الى الشك باعتبار محل الكلام وهو الاخبار
لا باعتبار انه موضوع لذلك وهذا لانه اخبر في قوله جاءني زيد او عمرو عن مجيء احدهما ومعلوم ان
المجيء صدر من احدهما بعينه اذ لا يتصور الفعل من غير معين ولكنه اضاف الفعل الى احدهما بغير
عينه لجهله السامع فوقع الشك في الذي وجد فيه الفعل فعلم ان التشكيك انما جاء اتفاقا
بكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او ولانه وضع للدلالة على امر ثابت كان او سيكون ولا يضاف ثبوته
الى الخبر فلا تردد ثم لو لانه بين كون الجائي زيدا او عمرا وقع الشك للسامع لا انه او وضع له اذ لو
وضع للشك لافاده اينما استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل في الانشاء او الابتداء لا يفيد بل
يفيد الخبر مع انها حقيقة فيه لا انه مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعها الاصلي ولو قلت
وضع للشك في الخبر فانما استعمل في الجزاء فالشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لافاده
هذا المعنى في كل موضع استعمل خبرا او غيره ولا يتخلف فكان احق بما ذكرتم انه موضوع للشك
لانه غير مطرد ولانه يلزم على ذلك التقدير الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه حينئذ يكون موضوعا
في الاخبار للشك وفي غيره للتخيير ولا يلزم الاشتراك على ما ذكرنا فيكون اولى وكذا انما يفيد التخيير باعتبار

الخبر

٣٢٩

محل الكلام لانها موضوعة له لانها اذا استعملت في الانشاء او الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا
تناولت احدهما غير عين الامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير معين ولا يجب ايقاع الضرب
فيهما فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما قوله لا يصح اذ لا ضرورة
في ذكرنا انما هي في حق الفعل قوله ولهذا اي لاجل ان كلمة او يتناول وضعا احد المذكورين وان الشك
في الاخبار والتخيير في الانشاء انما ينشا من المحل قلنا فيمن قال لعبديه هذا حر او هذا انه بمنزلة
قوله احدكما حر فالتعيين لان الابهام من قبله ولكن هذا الكلام انشاء في الشرع وتحتمل الاخبار
لانه وضع للاخبار لغة وهو يقتضي سابقة المخبر عنه فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعل انشاء شرعا
احترازا عن الالغاء او الكذب وجعلت الحرية ثابتة اقتضاء تصحيحا له لان اثباتها في ولايته وكانه
قال اعتقتك فانت حر فصار انشاء شرعا واخبارا لغة ولهذا لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما
حر او هذا حر وهذا لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوع اللغوي وهو الاخبار فلا ضرورة في
جعله انشاء فمن حيث انه انشاء شرعا اوجب التخيير فيكون له ولاية اختيار العتق في ايهما شاء بالبيان
ومن حيث انه خبر لغة توجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فيجب عليه الاظهار لما في الواقع لا التخيير كما لو اعتق
احدهما عينا فنسيه فاخبر ان احدهما حر ليس له ان يتبين العتق في ايهما شاء بل يجب عليه بيان العتق
في الذي وقع اذا تذكر فعلى هذا يكون لهذا البيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه
الاخبار فعملنا بهما فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل وقت البيان حتى لو مات احدهما فقال
اردت الميت لا يصدق اذ قيام المحل شرط للانشاء ومن حيث انه اخبار يجبر على البيان ولو كان انشاء
مطلقا لما جاز اذ الانشاء لا يجبر على الانسان بخلاف الاخبار فانه يجبر فيه اذا تعلق به حق الغير كما لو اقر
بالمجهول بان قال لفلان علي شيء يجبر على البيان قوله وعلى هذا اي على ان كلمة او لايجاب احد الشيئين
قلنا اذا قال لثلث نسوة هذه طالق او هذه وهذه طلقت الثالثة في الحال ويخير الزوج في الاوليين
انشاء بين الطلاق في الاولى او في الثانية كانه قال احديكما طالق وهذه وعند الزفر لا تطلق واحدة
منهن في الحال ويكون مخيرا بين ايقاع الطلاق على الاولى او على الثانية والثالثة لان الجمع بحرف الواو في
مختلفي اللفظ كالجمع بلفظ الجمع في متفقي اللفظ فصار كانه قال هذه طالق او هاتين فيخير بين
الاولى والاخريين ولهذا لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين
حتى لو كلم الاول حنث ولو كلم الاخريين حنث ايضا وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث
فلو كان كما ذكرتم كان ينبغي ان لا يحنث الا بان يجمع بين احد الاوليين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين

قوله

وبهذا ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب الطلاق في احديهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق الكلام فيصار
وهذا معطوفا على المقصود وهو المطلقة منهما فصار كانه طالق وهذه قال احدكما اخر كان قوله او هذه او صح
مغير لمعنى قوله هذه طالق ثم قوله وهذه غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف
اول الكلام على المغير اعلى ما ليس بمغير فتثبت التخيير بين الاولى والثانية بلا توقف على الثالثة فصار معناه
احديكما طالق ثم قوله وهذه يكون عطفا على احديكما واشبه مسئلة اليمين فالقياس فيه ما ذكرنا وهو
قول زفر رحمه الله وانما عدلنا عنه في مسئلة الطلاق لما ذكرنا ولوجه اخر وهو انه على تقدير ما ذكره يكون
التقدير احديكما طالق وهذه طالق وعلى ما ذكرنا الوجه يكون تقديره هذه طالق او هاتان طالقان والخبر طالق
مذكور في المعطوف عليه لا لفظ طالقان فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والى
اشار بعض المشايخ بقوله ان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا فانه يقال للواحد طالق وللاثنين
طالقان والمذكور في الكلام من الخبر طالق وهو لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف
لا للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر
المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين وصار كانه قال لا اكلم هذا او
هذين وعلى هذا لو قال لفلان علي الف او لفلان وفلان كان النصف للاول والنصف للاخيرين
كانه قال لهذا علي الف او لهذين فينقسم الالف بين الاول والاخيرين وعلى قياس مسئلة اليمين يجب ان يخير
بين ان يجعل الالف للاول وبين ان يجعله للاخيرين قوله قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما في العقد
بالالف او الالفين يعني اذا تزوج بالف او الالفين او احد العبدين بان تزوج على هذا العبد او هذه الجارية
يجب الاقل ولا يثبت له الخيار اذ لم يكن التخيير مفيدا لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
فيثبت الاقل للتيقن به وهذا لانه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان بمنزلة التزام المال بغير
عقد فيجب القدر المتيقن به بمنزلة الاقرار بالف او الفين او الوصية بالف او الفين والخلع والعتق
والصلح عن دم العمد بالف او الفين فانه في هذه الصورة يجب الاقل فكذا هنا ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية اما اذا كان التخيير مفيدا فيه صح
كما اذا اختلفا وصفا كالف حالة والفين الى سنة او جنسا كالف درهم او مائة دينار فانه يثبت
الخيار للزوج يعطي اي المهرين شاء لانه موجب او التخيير وقد امكن العمل به لان لكل واحد منهما
نفعا من وجه وضررا من وجه فوجب القول به وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى تحكيم مهر المثل في هذه
المسائل كلها لان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد

٢٠٦

لان الثابت بهذا الطريق مجهول لدخول كلمة او فيه فلا يقطع المجهول الموجب المتعين وهو مهر المثل
بخلاف المستشهد به وهو الاقرار والوصية والخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لهذه الاشياء موجب
اصلي لجوازها بلا بدل فلذلك اوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فاما النكاح فلا
يثبت الا بالمهر قوله وعلى هذا قال مالك رحمه الله الامام مخير في حد قطاع الطريق بين القتل والصلب
كما في الكفارات لكنا نقول انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية كيف وقد نزل جبريل عليه السلام الحكم في قوله وقد يسعار
وعلى هذا ان على انا او سيتنا واجرا المذكورين فيوجب التخيير قال مالك رضي الله عنه الامام مخير في قطاع
الطريق في جميع انواع قطع الطريق بين القتل والصلب والقطع والنفي واستدل بظاهر كلمة او في قوله
تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا فانها توجب التخيير
في الاصل كما في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وكفارة الحلق الواجبة
بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجزاء الصيد الثابت بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما فان الواجب فعل واحد
من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين احدها فعلا او قولا ولكنا نقول لا يمكن العمل بالتخيير في قطاع
الطريق لان اول الاية دليل على انه ذكر جزاء المحاربة لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله والجزاء انما
يجب على حسب الجناية لانه يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها فيبعد ان يعاقب باخف انواع الجزاء عند اغلظ انواع الجنايات وباغلظ انواعها عند خفة
الجناية وانواع المحاربة التي هي جناية متفاوتة معلومة عادة من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع
بين القتل والاخذ وانواع الجزاء ايضا متفاوتة في التشديد والتخفيف مذكورة في مقابلة انواع الجناية
فاوجب تقسيم انواع الجزاء على حسب انواع الجناية فالقتل جزاؤه القتل والجمع بين القتل والاخذ جزاؤه
والصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل من خلاف اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او
لتغلظ الجناية بالمجاهرة والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم اذ الجملة اذا قوبلت بالجملة
ينقسم البعض على البعض فدل على انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير وكيف وقد اجمعوا على ان القاتل اذا
اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة كيف وقد ورد
بيان هذا الحد على هذا المثال والتقسيم المذكور في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه فمر به قوم يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل

فاوجب التقسيم على حسب انواع الجناية

ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم الإسلام
ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي وهو الحبس
على أن كلمة أو للتفصيل دون التخيير فأما في الكفارات فلا أنواع للجناية لأن قتل الصيد والحلق واليمين
مع الحنث كل واحد منها جناية واحدة فلا ينقسم الأجزية بحسبها فبقيت كلمة أو على موجبها الأصلي فأوجب
التخيير قال وقد يستعار هذه الكلمة للعموم أي قوله وقد يكون أو بمعنى حتى أقول وقد يستعار
كلمة أو للعموم فيصير بمعنى واو العطف لا عينه فأوجبت عموم الأفراد في موضع النفي لأنه بمنزلة النكرة في
موضع النفي لأنه يتناول أحد المذكورين غير عين فيفيد العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً أي
لا هذا ولا ذاك فيكون تقديره لا تطع أحداً منهم فيكون نكرة في النفي فيعم لكن بصفة الانفراد فإنه يصير
مرتكباً للمنهي بطاعة أيهما كان ولو قال وكفوراً بالواو لا يصير مرتكباً للمنهي ما لم تطعهما أو الواو للجمع
فيفيد عموم الاجتماع كما يوجب أو عموم الاجتماع في موضع الإباحة لأن الإباحة رفع الحرج فيفيد رفعه
فتثبت الإباحة على سبيل العموم أنه لما أطلق مثلاً في قوله جالس الحسن أو ابن سيرين فله مجالسة أحدهما
أو مجالستهما إن شاء قوله ولهذا قلنا إلخ أي لأن كلمة أو يوجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في الإباحة
إذا قال لامرأتيه لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر يصير مولياً منهما حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانتا جميعاً
فكأنه قال لا أقرب هذه ولا هذه منهما لما قلنا أن النكرة في النفي تعم وكذا لو قال والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً يحنث
بتكلم أحدهما وبتكلمهما يحنث مرة لأن اليمين واحدة فلا يحنث إلا مرة ولا خيار له في تعيين أحدهما ولو بقي أو
على حقيقته لبقي له الخيار كما لو قال بالإثبات لأكلمن فلاناً أو فلاناً فإن له أن يختار تكلم أحدهما للبر ولا يجب
عليه التكلم مع الآخر بخلاف ما لو قال فلاناً وفلاناً حيث لا يحنث ما لم يكلمهما لأنه حلف أن لا يجمع بين كلاميهما
فلا يحنث بكلام أحدهما وهذا لأن الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الانفراد إلا أن يدل الدليل
على أن المراد أحدهما كما لو حلف لا يأكل الربوا ومال اليتيم فإن الدليل دال على المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل
أحداً منهما لا هذا ولا ذاك ودلالة الدليل في أن على أن المراد أحدهما إنما يثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في
المنع أي إنما يمنع لأجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما لو حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع
أثر في المنع فلا يحنث بتناول أحدهما وأما في الصورة الأولى فالدليل دل على أنه إنما حلف لأجل أن كلاً منهما
محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما وأيضاً لأن الواو للجمع فإنها نائبة عن العامل
فيحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بكل واحد منهما ويحتمل أن يراد لا يفعل
المجموع فلا يحنث بفعل أحدهما فيحتاج إلى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا بخلاف كلمة أو فإنها يوجب عموم الأفراد

لأنها تناولت أحد المذكورين وصفاً والعموم إنما ثبت بعارض يقترن بها وليس من حقيقة العموم
الاجتماع فإن العموم قد ثبت بصفة الانفراد أيضاً كما في كلمة كل ومن فهو أقرب إلى الحقيقة فكان أولى إعانة
للحقيقة بقدر الإمكان قوله ولو قال لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً أشار بهذا إلى استعمال كلمة أو
في موضع الإباحة فيفيد عموم الاجتماع حتى كان له أن يكلمهما من غير حنث لأنه موضع الإباحة لأن الاستثناء
من الحظر إباحة فصار دعاماً (؟) بهذه الدلالة عموم الاجتماع فيكون بمعنى الواو وكذا لو قال لنسوته والله لا أقربكن
إلا فلانة أو فلانة لا يصير مولياً منهما حتى لا يحنث أن يقربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل
القربان لما قلنا أنه استثناء من الحظر فيكون إباحة مقتضية للعموم وكذا لو قال عبد بري(؟) فلان من كل حق
لي قبله إلا دراهم أو دنانير حيث يكون له أن يدعي الدراهم والدنانير لأنه استثناهما من الحظر لأنه بهذا
الإبراء حجر نفسه عن الدعوى والخصومة فيكون استثناء من الحظر معنى فيفيد الإباحة المقتضية للعموم
وفرق بين التخيير والإباحة أن المراد في التخيير أحدهما فلا يمكن الجمع بينهما حتى لو قال اضرب زيداً أو عمراً
لا يجوز ضربهما جميعاً لأنه في موضع التخيير فيكون بالجمع مخالفاً وفي الإباحة يمكن الجمع بينهما ويكون
بالجمع موافقاً لا مخالفاً حتى لو قال جالس الحسن أو ابن سيرين له مجالستهما فالمراد بالتخيير منع الجمع
وبالإباحة منع الخلو وإنما يعرف الإباحة من التخيير بدلالة الحال فإن قيل كلمة أو في خصال الكفارة يفيد
التخيير وقد يجوز الجمع بينهما من غير إثم قلنا إذا جمع كان ممتثلاً بأحدها لا بالجمع ويقع الباقي تطوعاً
قال وقد يكون أو بمعنى حتى أي قوله وأما حتى أقول كلمة أو للعطف وضعاً وقد يكون بمعنى
حتى أو إلا أن عند فساد العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً أو يكون أحدهما
ماضياً والآخر مستقبلاً أو يكون أحدهما مثبتاً والآخر منفياً فإنه يتعذر العطف حينئذ والكلام
يحتمل ضرب المغاية فسقطت الحقيقة فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لأن أو لما كان لأحد المذكورين
كان احتمال كل واحد منهما متناهياً بتعيين صاحبه فشابه الغاية وكذا يشابه معنى الاستثناء لأن
أحدهما يرتفع موجود الآخر كالمغيا والمستثنى منه يرتفع بعضه بالغاية والاستثناء فلذلك
جعل بمعنى حتى أو إلا أن مثل قوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم فإنه تعذر العطف في الآية
لأن قوله أو يتوب عطف على شيء أو على ليس فيلزم عطف الفعل على الاسم أو المستقبل على الماضي وهو
غير جائز فاستعير للغاية لأن نفي الأمر يحتمل الامتداد كقولك لا أفارقك أو تقضيني حقي أو إلا أن
تقضيني حقي فمعنى الآية على هذا ليس لك من أمرهم شيء إلا أن يتوب عليهم فيفرح بحالهم أو يعذبهم
فيشتفي منهم وفيه نظر لأنه إنما يعدل عن الحقيقة إذا تعذر العمل بها ولم يتعذر ههنا لأن قوله أو يتوب

يهلكم

عليهم عطف على ما قبله وقوله ليس لك من الامر شيء وقع معترضا والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان
يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد
مبعوث لانذارهم وهذا معنى حسن ذكره صاحب الكشاف او نقول بان قوله او يتوب عليهم منصوب
باضمار ان ويجعل في حكم اسم معطوف بأو على الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من
تعذيبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة او تعذيبهم وقد فرع اصحابنا على ان او يحتمل معنى الغاية وقالوا
فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان كلمة او في المسألة بمعنى حتى فان دخل الاولى اولا
حنث وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه وانتهت حتى لو دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى
غاية ليمينه فاذا دخلها اولا فقد اصر على البر وانتهت اليمين فاذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث
لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين وانما لم يمكن جعل كلمة او ههنا للعطف لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات
فتعذر العطف فحملت على الغاية مجازا لكونها صالحة لها لان اول الكلام تحريم وحظر يحتمل الامتداد فيليق
به ذكر الغاية فوجب الحمل على مجازه وفيه نظر فانه قد يصح عطف النفي على الاثبات قال الله تعالى الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس نحو ما رايت زيدا لكن رايت عمرا فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار
عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت
التخيير او يقال تعذر باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا
باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعلت بمعنى الغاية وانما قيد بقوله
والغاية صالحة احترازا عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لادخلن هذه الدار الاخرى اليوم
فان او ههنا ليس للغاية وان جمع بين النفي والاثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت فلا يصلح
غاية لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت فاذا تعذر جعله غاية وجب الحمل بالتخيير فيصير ملتزما للكفارة
باحد اليمينين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول
في الدار الاولى وفي الثانية عدم الدخول في الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في الاولى وبطلت الثانية لانه
خير نفسه في التزام الحنث باحد اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل
الثانية اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم
حنث في الثانية لان البر فيها الدخول في الثانية وقد فات فيحنث فيها ويبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح
الجامع الاوزجندي رحمه الله قال واما حتى فللغاية الى قوله ثم قد يستعار للعطف اقول اما كلمة حتى للغاية
حقيقة نحو قوله تعالى حتى مطلع الفجر ولا بد فيها من معنى الغاية عند الاستعمال للعطف المحض مجازا كما سياتي

وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصح فيه ضرب المدة ويصلح الآخر دلالة على الانتهاء فان لم
يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية فاذا قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي او حتى يوجع
يدي او حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل او حتى يغشى عليك او حتى تبكي او حتى يطلع الفجر او حتى تقضيه
الدين فهذه الصور كلها لحقيقة الغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار والمذكور بعد حتى يصلح
للانتهاء اذ الصياح والاشتكاء واليد والشفاعة ودخول الليل واخواتها دلالات الاقلاع عن الضرب لان الانسان
يمتنع عن الضرب بها فوجب الحمل على حقيقة الغاية فاذا اقلع عن الضرب قبل هذه الغايات حنث لان شرط
الحنث الكف عنه قبل الغاية وهذا بخلاف قوله ان لم اضربك حتى تموت او حتى اقتلك فانه يحمل على الضرب الشديد
باعتبار العرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب تعارفا قال ثم قد يستعار للعطف الى قوله وقد يدخل على جملة مبتدأة
اقول ثم قد يستعمل كلمة حتى للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يعقب
المعطوف عليه ويتصل به ويتوقف عليه فكذا الغاية يعقب المغيا ويتصل به ويترتب عليه لكن مع قيام
معنى الغاية نحو جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فيكون المعطوف اما افضل او اخس فزيد
اما افضلهم واما ارذلهم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحجاج حتى المشاة ليصلح غاية اما الى الاعلى
او الادنى وانما قلنا بان فيه معنى العطف اذ لو كانت للغاية المحضة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم
ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية وحتى هذه يخالف
لساير حروف العطف في ان ما بعدها يجب ان يكون من جنس ما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا وضربت
الرجال حتى امراة كما تقول ضربت القوم وحمارا لانها للغاية وللدلالة على احد طرفي الشيء ولا يتصور ان يكون
طرف الشيء من غيره وعلى هذا نقول اكلت السمكة حتى راسها بالنصب عطفا على ما قبلها اي اكلت راسها
ايضا قال وقد يدخل على جملة مبتدأة الى قوله ومن ذلك حروف الجر اقول قد يدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة
على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة على اخرى فانها في هذا المحل للابتداء لا للعطف عند قوم
ولهذا سموها حرف الابتداء فهي غاية مع ذلك اي مع كونها لعطف الجملة لا يسقط عنها معنى الغاية
فان كان خبر المبتدأ الذي بعد حتى مذكورا فهو خبره فلا يحتاج الى تقدير خبر اخر كقولك ضربت القوم حتى زيد
غضبان فجملة هي غاية للضرب فانه ينتهي بها والا اي وان لم يكن الخبر مذكورا بعد حتى يجب اثبات الخبر وتقديره
من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع فالخبر غير مذكور فيقدر من جنس ما قبله على احتمال ان ينسب
الخبر المقدر الى المتكلم او الى غيره فيكون التقدير راسها ماكول لي او ماكول لغيري قوله ومثل هذا يكون في الافعال

واو م

على الاستهار

للجزاء اعلم ان كلمة حتى اذا دخلت في الافعال فان احتمل الصدر الامتداد وصلح الآخر دلالة
يحمل كما مر وان لم يستقم جعله للغاية لفوات المعنيين المذكورين بان لا احتمل الصدر الامتداد او لا
يصلح الآخر دليلا على الانتهاء او لفوات احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بينهما لان الفعل
الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وانما يحمل على المجازاة اذا اصلح الصدر سببا
لما بعده وصلح الآخر جزاء له ولم يصلح غاية حتى لو صلح غاية مع كون الصدر سببا صالحا للسببية يحمل
للغاية كقوله ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر وحتى الذي للمجازاة في الافعال نظير حتى العاطفة في الاسماء
من حيث ان معنى الغاية باق فيهما من وجه ولهذا ذكره المصنف رحمه الله في هذا القسم فان تعذر حمل كلمة
حتى للمجازاة يحمل للعطف المحض ومن ثمه تقدير وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة بمعنى لام كي اي كيلا تكون
فتنة وانما حمل لام كي لان القتال وان صلح سببا لانتفاء الفتنة الا ان آخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر
اذ القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب وان لم يبدونا بالمحاربة فلا يصلح غاية ولكن
الصدر يصلح سببا لانتفاء الفتنة والآخر يصلح جزاء فوجب الحمل على لام كي هذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة
فان فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشاف والمعنى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي الى ان لا يوجد
منهم شرك قط ويكون الدين كله لله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده فحينئذ ينتهي
القتال وذكر صاحب المنار في شرحه انه اريد بالفتنة الشرك يكون بمعنى لام كي على حاله فما ذكر في الكشاف لانه
ذكر هذا الصدر وهو القتال وان كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلا على الانتهاء لان الفتنة هي
الشرك فعدم الفتنة يكون مطلوبا ولا يكون منهيا للقتال بل يكون داعيا اليه فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لان
الصدر وهو القتال يصلح سببا للعلة يكون فتنة ويكون الدين لله والآخر وهو قوله حتى لا تكون فتنة يصلح جزاء
فيحمل عليه وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول قرئ بالنصب وبالرفع وللنصب وجهان
احدهما ان يكون حتى بمعنى الى ان حركوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شعيب
متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك وطلبوا النصر فاجيبوا بقوله الا ان نصر الله
قريب فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول بل ينتهي فعلهم عند مقالته على ما
هو موضع الغايات انها اعلام لانتهاء المغيا من غير ان يكون لها اثر في انتهائه اذ الغاية حد ينتهي
اليه المغيا ولا يضاف اليه وجود ولا وجوب الوجه الثاني ان يكون بمعنى لام كي اي زلزلوا كي يقول الرسول
ذلك القول فعلى هذا فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلهم وهو لا يوجب
انتهاء فعلهم لمقالة الرسول ~~ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلهم وهو لا يوجب انتهاء فعلهم~~ لمقالة الرسول
بل يكون داعيا اليه ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجيء البعير يجر

بطنه وقيل معناه ويقول الرسول فيكون للعطف وكذلك قالوا فيمن قال عبده حر ان لم اتك حتى
تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بل هو
داع الى الزيادة في الاتيان وكذا الاتيان لا يحتمل الامتداد لعدم صحة ضرب المدة فيه ففات شرطا
الغاية جميعا فلا يمكن الحمل بالحقيقة ولكن الاتيان على وجه التعظيم والزيادة يصلح سببا
للاحسان الى الزائر والحرمة والغداء يصلح جزاء فحمل عليه وقد وجد شرط البر فلا يحنث ولو كان
الفعلان من شخص واحد كما لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان كلمة حتى للعطف المحض من غير
رعاية معنى الغاية فيه لان الغداء لا يصلح غاية للاتيان لما ذكرنا ولا يصلح ان يكون فعله وهو الاتيان
جزاء لفعله فتعذر حمله على المجازاة فحمل على العطف المحض بمعنى الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب
يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الامرين فصار كما لو قال ان لم اتك فاتغدى عندك
واذا لم يوجد الامران حنث حتى لو اتاه فلم يتغد اصلا حنث لفوات شرط البر ولو تغدى متصلا
بالاتيان او بعده من غير تراخ بر لوجود شرط البر وهذه المسئلة على وجهين اما ان وقت بان
قال ان لم اتك اليوم او لم يوقت فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في ذلك الوقت وشرط الحنث عدم
احدهما فيه وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور
وشرط الحنث عدم احدهما في العمر فعلم من هذا ان ما ذكرنا من انه شرط للبر التغدي متصلا او بعده غير
متراخ انما يكون اذا تقيد باليوم وليس لاستعارة حتى للعطف المحض نظير في كلام العرب بل هي استعارة
بديعة اخترعها علماؤنا قال ومن ذلك حروف الجر الى قوله ثم الشافعي اقول ومن ذلك اي من حروف
المعاني حروف الجر وانما سميت بها لانها تجر معاني الافعال الى الاسماء نحو مررت بزيد او الاسماء الى الاسماء
نحو المال لزيد اما الباء فللالصاق والاستعانة بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة
والالصاق اما حقيقي نحو به داء او مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت به اي التصق مروري بموضع
يقرب منه ثم الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر
هو الملصق ولما كان الملصق به ~~ولما كان الملصق به~~ اصلا والملصق تبعا بمنزلة الوسيلة
والآلة نحو كتبت بالقلم صحبت الباء في الاثمان لكونها شيئا غير مقصود بذاتها كالآلات اذ الغرض
في البيع الانتفاع وهو يحصل بالمبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع
بها في ذاتها بل هي وسيلة الى المقاصد حتى يجوز البيع وان لم يكن الثمن في ملك المشتري بخلاف المبيع
فانه لا يجوز بيع ما ليس عنده فلو قال بعت منك هذا العبد بكر حنطة جيدة يكون الكر ثمنا بدلالة

دخول الباء عليه وينعقد تبعا ويجب الكر في الذمة حالا ويصح الاستبدال به كما في ساير الاثمان والمكيل
والموزون مما يجب في الذمة ولو قال بعت منك كرا من الحنطة الموصوفة بهذا العبد انعقد سلما ويجعل
العبد راس المال بدلالة دخول الباء عليه لان راس المال هو الثمن في السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة
العقد اليه فيعتبر فيه شرايط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به
قبل القبض ومكان الايفاء عند ابي حنيفة رضي الله عنه وكذلك قلنا فيمن قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
حر يقع على الخبر الصدق حتى لو اخبره بركاذبا لم يعتق بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه
يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا وجه الفرق ان الخبر في العرف عبارة عن كلام يصلح دليلا على معرفة
المخبر به فصار متناولا للصدق والكذب والاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه الخبر والثاني
نفس الكلام المعرف فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم وكلمة ان مع ما بعدها في تاويل المصدر فصار المخبر به
المقدوم وهو المفعول الثاني للاخبار لكن القدوم نفسه لا يصلح ان يكون مفعولا للخبر لان مفعول الخبر
كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وكان معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت
بخبر قدومه وذكر ما يصلح دليلا على وجود المخبر به لا ما يوجب وجوده لا محالة فصار شرط الحنث ما
يصلح دليلا على القدوم وقد وجد في الاخبار كاذبا واما في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فالقدوم
لا يصلح مفعول الخبر لما ذكرنا فيكون مفعوله محذوفا بدلالة حرف الالصاق وكانه قال ان اخبرتني خبرا
ملصقا بقدوم فلان فيبقى القدوم هنا واقعا على حقيقته وهو الفعل فما لم يوجد حقيقة
لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقته بالكذب قوله وكذا لو قال لامراته ان خرجت من الدار
الا باذني فكذا انه يشترط لكل خروج اذن حتى لو خرجت بالاذن ثم خرجت بدون الاذن حنث لان الباء
للالصاق فامقتضي ملصقا به لغة اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو الخروج لدلالة الكلام عليه
والمستثنى منه وهو المصدر الذي دل عليه الفعل نكرة في موضع النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا فيكون عاما
او هو نكرة في موضع الشرط وهو دليل العموم ايضا فيكون التقدير ان خرجت خروجا ثم استثنى منه
خروجا موصوفا بصفة الاذن ملصقا به فصار التقدير ان خرجت خروجا الا خروجا ملصقا به
باذني فيبقى ساير انواع الخروج داخلا تحت المستثنى منه فاذا خرجت خروجا بغير اذنه وجد الجزاء
كما لو قال ان خرجت من الدار الا بقناع فانه يحنث اذا خرجت بغير قناع بخلاف قوله ان خرجت الا ان اذن لك
حيث يقع على الاذن مرة ولا يشترط الاذن لكل خروج حتى لو خرجت بالاذن ثم خرجت مرة اخرى
بغير الاذن لا يحنث لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس

الخروج فتعذر الحمل على المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة اذ ما بعد الغاية
بعد الاستثناء يخالف ما قبله وما قبلها ينتهي بما بعدها فينتهي الحلف بالاذن مرة فيكون معناه
الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وقال الفراء
هو بمنزلة قوله الا باذني كقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن
شرطا ولان كلمة ان مع المضارع بمعنى المصدر لا تقبله لما تقدم فوجب تقدير الصلة فيه وهي الباء
فيصير بمنزلة قوله الا باذني وفيه رعاية معنى حقيقة الاستثناء والعمل بالحقيقة واجب ما امكن والغاية
مجاز فلا يصار اليه عند امكان الحقيقة واحتج اصحابنا بقوله تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان يحاط بكم
ومعناه الغاية وتكرار الاذن في قوله الا ان يؤذن لكم ما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم
كذلك ايضا كما في قوله تعالى حتى تستانسوا بل التكرار عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي ولان
حقيقة الاستثناء متعذرة ههنا لما ذكرنا فتعين المجاز وانما صح الاستثناء في قوله الا باذني لان
حرف الالصاق يقتضي ملصقا به وحذفه سايغ لقيام الدليل عليه وهو الباء فكانه قال الا خروجا
ملصقا باذني فاما ههنا فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فيتعذر الاستثناء والقايل ان يقول
دليل التكرار قايم ههنا ايضا لان الحامل لهذا اليمين التاذي بالخروج من غير اذن فيشترط التكرار تحصيله
لغرضه وجعله غاية مجاز وكذا تقدير الصلة وليس احد المجازين اولى من الاخر ولا بد من مرجح مع ان
الترجيح قايم فيما ذكره الفراء اذ حذف الصلة اكثر شيوعا من جعل الا ان غاية ولهذا لو نوى
بقوله الا ان اذن الا باذني صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حرف الصلة سايغ
وفيه تشديد عليه فيصدق ولو نوى بالعكس صحت ايضا لكنه يصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا
عليه قوله ولو قال انت طالق بمشية الله وبارادته انها لا تطلق لانه تعليق بما لا يوقف
عليه كقوله ان شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه
ولقايل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق لان العبد اذا شاء الطلاق فقد شاء الله
اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وكان ينبغي اذا شاء العبد
لوجود الشرط ثم اعلم انه ههنا عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة
والحكم والامر والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله وقد تضاف الى العبد
ايضا وهي الاربعة الاولى ان اضيفت الى الله لا يقع شي وان اضيفت الى العبد كان تمليكا فيقتصر
على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله تعالى او الى العبد لانه يراد

بها تحقق الايقاع دون التعليق بها قال الشافعي رحمه الله لكن قوله وعلى للالزام اقول
نقل عن الشافعي رحمه الله انه حمل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم على التبعيض اذ الباء اذا دخلت
افادت التبعيض لان العرف يفرق بين قوله مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في افادة الاول الشمول
والثاني التبعيض فيلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما ينطلق عليه الاسم ولان الاستيعاب ليس بشرط
باتفاق الخصم فيتادى بمطلق البعض كما لو قال امسحوا ببعض رؤسكم فالتقدير بربع الراس او بثلث
اصابع زيادة على النص لرايه او بخبر الواحد فلا يجوز وقال مالك رحمه الله الباء في الاية صلة زيدت للتاكيد
لان الفعل متعد بنفسه كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فوجب الاستيعاب كما لو قيل وامسحوا
رؤسكم قلنا القول بان الباء للتبعيض لا اصل له في اللغة كذا قاله ابن جني رحمه الله وانما الموضوع
للتبعيض كلمة من فلو كان الباء ايضا للتبعيض يلزم الترادف وهو خلاف الاصل ويلزم ايضا الاشتراك
اذ الباء للالصاق اتفاقا فلو كان للتبعيض ايضا يلزم الاشتراك هذا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله
واما الجواب عما ذكره مالك رحمه الله فهو انه في جعله للصلة الغاء الحقيقة والحمل على ما هو غير مقصود
وهو التاكيد بلا ضرورة والتاسيس اولى فكان الباء على حقيقتها وهو الالصاق لكن المسح لابد له من محل
فاذا دخلت على الالة كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله نحو مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى
جملته واذا دخلت في المحل كان متعديا الى الالة وفي الاية دخلت على المحل فيكون التقدير وامسحوا ايديكم
برؤسكم اي الصقوها بها فلا يقتضي الاستيعاب لانه غير مضاف الى الراس لكنه يقتضي وضع الة
المسح في المحل وذلك اي وضع الالة لا يستوعب الراس عادة فاريد به اكثر اليد والاصل فيه الاصابع
والثلث اكثرها فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق باعتبار ان الباء وضع له قوله ولا يلزم
الاستيعاب في التيمم جواب عما يقال قد دخلت الباء في اية التيمم وهو قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم في المحل مع انه شرط فيه الاستيعاب فلا يصح قولكم انه اذا دخلت في المحل لا يقتضي الاستيعاب
وكان ينبغي ان لا يشترط فيه الاستيعاب في التيمم كما لا يشترط في الوضوء او يشترط في الوضوء كما في التيمم
فاجاب بان اشتراط الاستيعاب في التيمم ممنوع على رواية الحسن رحمه الله عن ابي حنيفة رضي الله عنه
فلا يرد واما على ظاهر الرواية فانا عرفنا الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام
لعمار اما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين او بمثلها يراد على الكتاب فجعلت الباء زائدة
بهذه الدلالة او ثبت الاستيعاب فيه باشارة النص اذ التيمم شرع خلفا عن الوضوء بطريق التنصيف
فيدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر وعدة الامة وحد العبيد فتم الاستيعاب شرط
في الوضوء

فكذا في خلفه ولقايل ان يقول الخلف لا يلزم ان يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل ثم
الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح قال وعلى للالزام الى قوله وكلمة من للتبعيض اقول
كلمة على للاستعلاء وضعا يقال فلان علينا امير وزيد على السطح واستعملت للالزام حقيقة
لوجود معنى الاستعلاء فاذا قال لفلان علي الف يكون دينا لان الدين يعلوه ويركبه معنى فوجد
حقيقة الاستعلاء في اللزوم عليه الا ان يصل به الوديعة بان يقول علي الف وديعة فحينئذ
لا يثبت الدين بل يكون وديعة لان كلمة علي يحتمل معنى الوديعة لوجوب الحفظ عليه فيها وان دخلت كلمة
على في المعاوضات المحضة وهي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة كانت بمعنى الباء مجازا للعلاقة
وهي ان اللزوم يناسب الالصاق لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها
لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه معنى القمار فحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام فاذا قال بعت منك هذا
العبد على الف فمعناه بالف والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها من حيث انه لا يحتمل
التعليق بالشرط فاذا قال تزوجتك على الف فمعناه بالف وان استعملت في الطلاق فكذلك عندهما اي
يكون كلمة على بمعنى الباء كما في المعاوضات المحضة اذ الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة
ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وانما يجب عليها المال عوضا عن الطلاق فيحمل على الباء بدلالة
الحال كقوله احمل هذا الطعام على درهم فانه معناه بدرهم فكذا في الطلاق وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
كلمة على في الطلاق بمعنى الشرط اذ الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي حتى لو قالت لزوجها طلقني
ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده ويكون الواقع رجعيا وعندهما يجب ثلث الالف
ويكون الواقع باينا لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء
المعوض فصار كما لو قالت طلقني ثلثا بالف درهم ورضيت على الف فطلقها واحدة حيث لزمها
ما يخصها من الالف وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الواقع وهو
الطلاق وبين ما لزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة وذلك لان ما ثبت بطريق المقابلة
ثبت مقارنا تحقيقا للمقابلة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال فيكون مناسبا
لمعنى الشرط والجزاء دون المعاوضة اذ الشرط يتوقف عليه المشروط فلا بد من ثبوته اولا ليترتب
عليه المشروط فصار معنى الشرط كالحقيقة وكان حمله عليه اولى وقد امكن العمل به في الطلاق
لصحة تعليقه به فحمل عليه وبحكم الاتحاد بين الشرط والجزاء يصير دخول كلمة على على المال كدخولها
على الطلاق كانها قالت على ان تطلقني ثلثا واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لانه

طلقني

يقتضي تقدم المشروط على الشرط وانه اي على يذكر للشرط ويستعمل له قال الله تعالى يبايعنك على ان
لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن فان قيل كلمة على دخلت على الالف وهي للشرط فكان الطلاق
فكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا والامر بالعكس قلنا لما كان الكلام متحدا وجعل دخولها
على المال كدخولها على الطلاق نظرا الى العوض والمعوض اشار المصنف رحمه الله بقوله وعند الاتحاد
يصير دخولها على المال كدخولها على الطلاق بخلاف كلمة البا فانها للمقابلة فاذا لم يتيسر للمقابلة بينهما
لما ذكرنا من المعاقبة يثبت التوزيع لئلا يبطل العمل به اصلا من كل وجه وانما حمل كلمة على على المقابلة
في مسئلة طلاق الفرقة معها لانه لو حمل على الشرط والجزا كان كل البدل عليها ولو حمل على المقابلة كان عليها
بعض البدل اذا قبلت فدل الظاهر من حالها ارادة المعاملة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذا
فاتت لها في طلاق الفرقة بعد طلاقها فاما هاهنا فالغالب في لها الكثرة في جعل الالف جزاء حتى
يلزمها شي ببعض الطلاق وعلى هذا وهو ان كلمة على تستعمل للشرط لو قال راس الحصن ورئيسه
امنوني على عشرة ان العشرة سواه والخيار في تعيين العشرة الى كبير الحصن لانه شرط ذكر لنفسه بكلمة
على التي للاستعلاء ومن ضرورته ان يكون التعيين له ويكون هو غيرهم بخلاف ما لو قال امنوني وعشرة او
او ثم عشرة حيث يكون الخيار في تعيين العشرة الى من امنهم وهو الامام دون راس الحصن وقد يستعمل
كلمة على بمعنى من قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس اي من الناس قال وكلمة من للتبعيض ولهذا قال
ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت له ان يعتقهم الا واحدا منهم بخلاف قوله
من شاء لانه وصفه بصفة عامة وقد يكون لابتدا الغاية في قوله خرجت من الكوفة وللتمييز في قوله
دراهم من فضة وبمعنى البا في قوله واما الي اقول كلمة من للتبعيض يقول زيد من القوم اخذت من
الدراهم ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن قال الرجل لغيره اعتق من عبيدي من شئت له ان يعتقهم الا
واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن
لكن العموم هو الاصل فوجب القول به الا بقدر ما يصان به كلمة التبعيض وهو بنقصان الواحد من
الكل بخلاف قوله من شاء من عبيدي لانه انقطع التبعيض بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط
نكرة لانه لا يعلم المشار وقد وصفت بصفة عامة وهي المشية فان الصلة معنى الصفة فيعم
ضرورة عموم الصفة فسقط التبعيض فحملت على التمييز فان شاؤا اعتقوا جميعا واما في المسئلة
الاولى لم يوصف بصفة عامة اذ المشية اسندت الى المخاطب فلا يترك التبعيض وعندهما من للتمييز
في المسئلتين وقد يكون كلمة من لابتدا الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وهذا المعنى هو الموضوع له

عند محققي النحاة وجميع معانيه راجع الى معنى ابتدا الغاية لكن الفقها لما وجدوها اكثر استعمالا
في التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه اشار كلام المصنف رحمه الله فانه صدر القول
فان من للتبعيض ثم قال وقد يكون لابتدا الغاية وقد يكون للتمييز اي لبيان الجنس نحو خاتم من فضة
واجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي هو من جنس الاوثان وقد يكون من بمعنى البا كقوله
تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد يكون من زايدة كقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فان من هنا
زايدة ومثل المصنف رحمه الله بقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكونه مزيدة وهو ضعيف لما مر انه
في الآية للتمييز وانما يحمل على الزيادة اذا تعذر حملها على الحقيقة او المجاز اذ الاعمال ولو في المجاز اولى من
الزيادة والاهمال فلو قال اذا كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة فجميع ما في يدي صدقة في المساكين فاذا في يده
اربعة دراهم او خمسة حنث ولزمه التصدق بذلك كله لانه جعل شرط الحنث ان يكون في يده غير الثلثة
ما يكون من الدراهم والدرهم الرابع والخامس من بعض الدراهم فان كلمة من للتبعيض فوجد شرط الحنث ولو قالت
المراة لزوجها خالعني على ما في يدي من الدراهم فاذا في يدها درهم او درهمان يلزمها ثلثة دراهم لان من هنا صلة
لاختلال الكلام بدونه وكان صلة لتصحيح الكلام والمراة سمت الجمع حيث قالت من الدراهم واقله الثلثة
وفيما سبق للتبعيض لانه صح الكلام بدونه لا يقال الالف واللام اذا دخلتا على الجمع صيراه
للجنس فيتناول الواحد لانا نقول انما يبطل معنى الجمع بدخول الالف واللام اذا كان الجمع مطلقا كما
في لا اتزوج النساء فاما الدراهم هنا فمقيدة بما حوته يدها وكان بمعنى العهد فلم يبطل
به معنى الجمع ففي كلام المصنف رحمه الله نوع اشكال وهو انه جعل الفارق بين كونه للصلة والتبعيض
اختلال الكلام في الصلة بدونه وعدم الاختلال في التبعيض وهو ليس بمطرد فانه قد مثل للصلة
بقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ولا يختل الكلام بدونه ثم جعله في قوله ان كان ما في يدي من الدراهم
الا ثلثة من قبيل الصلة وقد اختل الكلام بدونه على ان من في قولها خالعني على ما في يدي من الدراهم للبيان
دون الصلة وجعل الآية بمعنى غير انما يستقيم اذا كان تابعا لجمع منكر غير محصور ولم يوجد
ذلك في قوله ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة وجعل الاختلال بدونه علامة كونه صلة غير مناسب
اذ الصلة هي الزايدة وهي التي وجودها كعدمها كالبا في قوله وكفى بالله شهيدا وجعل عدم
الاختلال امارة للتبعيض ايضا غير لايق بل الامر بالعكس قال واما الي قوله واما الى للظرف
اقول اما كلمة الى فلانتهاء الغاية على مقابلة من يقول سرت من البصرة الى الكوفة منتهى السير كما ان
البصرة مبتداه فان دخلت في الطلاق بان قال لامراته انت طالق الى شهر فهو على ما نوى فان نوى التنجيز

فيطلق في الحال ويلغو آخره لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال ويستمر الى مضي الشهر
والطلاق لا يقبل التوقيت لانه لا يمتد فلا يتوقت فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير
يتاخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى حقيقة كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة وان لم يكن له نية
يقع في الحال عند زفر رحمه الله وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان ذكر المدة للتاجيل او للتاقيت وهو
لا يمنع ثبوت اصله كتاجيل الدين لا يمنع ثبوت اصله وهو صفة لموجود فلا بد من وجوده ثم يلغو
التاجيل لعدم قبوله وعندنا يتاخر الوقوع الى مضي الشهر لان الى لا يدخل في الشيء لتوقيته يدخل لتاجيله
الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل فاما الايقاع فيقبل فانصرف
الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له الا ترى ان الطلاق يحتمل التاخير بالتعليق والفرق بين التوقيت والتاجيل
ان التوقيت هو ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها
ايضا كقوله والله لا اكلم فلانا الى شهر فان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك
قوله آجرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت والتاخير والتاجيل هو ان يكون
الشيء ثابتا في الحال ~~وينتهي بالوقت~~ ايضا كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت
المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء والابراء قوله والاصل في الغاية الى آخره
لما كان بعض الغايات يخرج عن المغيا وبعضها داخلا ذكر ضابطا لذلك وهو ان الغاية ان كانت قائمة
بنفسها بكونها موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم يدخل تحته لانها اذا كانت كذلك كانت
مستقلة بنفسها فلا يتبع لغيرها كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وكقوله بعت منك من هذا الحائط
الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في البيع وانما دخل المسجد الاقصى تحت الاسرى في قوله تعالى من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى بدليل من خارج اللفظ وهو الاحاديث المشهورة الا اذا كان صدر الكلام متناولا
للغاية فحينئذ كان ذكرها لاخراج ما وراءها فيبقى داخلا تحت الصدر لتناول الاسم اياها كما قلنا في
المرافق انها دخلت تحت الغسل اذ المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولاها لاستوعبت
الوظيفة كل اليد لتناولها الى الاباط وان كان صدر الكلام لا يتناول الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم
الى الغاية فلا يدخل الغاية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة
الحلف فان قيل قوله الى المرافق متعلق بقوله فاغسلوا فوجب كونه غاية للمغسول المذكور دون غيره
وهو الاسقاط الذي ليس بمذكور قلنا وان تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا لكن المقصود هو الاسقاط
فالمرفق غاية للغسل لفظا وغاية للاسقاط معنى والعبرة للمعاني دون الالفاظ والظاهر ان يكون الجار والمجرور

متعلقا بما دل عليه الكلام السابق فيكون التقدير اسقطوا الغسل من الاباط الى المرفق قوله ولهذا
اي لاجل ما ذكرنا من ان الصدر اذا كان متناولا للجملة يدخل الغاية تحته قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا باع
بشرط الخيار الى الغد او الى الليل يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية ههنا للاسقاط فانه لو شرط الخيار
مطلقا ثبت مؤبدا ولهذا فسد العقد ولو اسقط الخيار في الثلث وفي اي مدة كانت عنده انقلب
جائزا وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيدخل تحت الجملة كالمرفق بخلاف الاجل في الدين لان الغاية لمد الحكم
الى موضع الغاية لان الاجل للترفيه ومطلقه يتناول ادنى ما يحصل منه الترفيه ولا يقتضي التابيد وكان ذكرها
الى المد الى الغاية وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها في مدة الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة بعوض
فمطلقها لا يقتضي التابيد بل يوجب ادنى زمان يتناوله الاسم وذلك مجهول ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر
الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك لمد الحكم الى موضع الغاية قوله وكذلك الاجال والايمان اي يدخل
الاجال المذكورة في الايمان اي تحت الجملة ايضا كما في مسألة الخيار حتى لو حلف لا اكلم فلانا الى رمضان يدخل رمضان
عنده في رواية الحسن رحمه الله لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية
وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك ووقع
في بعض النسخ في الاجال والايمان وفي بعضها في الاجال في الايمان وفي بعضها وفي الاثمان بالثاء المثلثة وكل ذلك
لان قوله في رواية الحسن رضي الله عنه ان اتصل بالجميع يقتضي ان يكون في الاجال روايتان وان اتصل بالاخير يقتضي
ان يكون الاجال داخلة في الجملة عنده رواية ونصا وكل ذلك فاسد لان الاجل في الدين والبيع المؤجل
والاجارات لا يدخل في الجملة اتفاقا قوله وفي الاقرار اي قال ابو حنيفة رضي الله عنه لفلان علي من درهم الى عشرة
وفي قوله لامراته انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية في الجملة فيلزمه تسعة دراهم
ويطلق ثنتان لان الصدر لم يتناولها فيكون ذكر الغاية لمد الحكم اليه فلا يدخل وانما دخلت الغاية
الاولى عنده للضرورة اذ الثانية لا تتصور بدون الاولى وعندهما يدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم
بنفسها اذ لا يتحقق العاشر الا بوجود تسعة اخرى كما لا يتحقق الاول بدون الثاني فلا يكون غاية
موجودة ما لم يكن موجودا ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه فيجب عشرة ويقع الثلث وعند زفر رحمه الله
لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويقع واحدة قوله واما في للظرف اي قوله ولو قال انت طالق في مشيئة الله
اوله كلمة في للظرف اما تحقيقا نحو زيد في الدار او تقديرا نحو زيد في نظر العلم وانا سعيت في حاجتكم
وعلى الظرفية بنوا مسائلكم فقالوا اذا قال غصبت ثوبا في منديل او تمرة في قوصرة لزماه لانه اقر
بغصب مظروف في ظرفه ولا يتحقق ذلك الا بغصبهما ويفرق بين حذف كلمة في واثباتها فان قوله ان

ان صمت الدهر واقع على الابد ولا يحنث الا بصوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم الساعة فيحنث
اذا امسك ساعة بنية الصوم واختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق في غد فقالا هما سواء
حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء لانه وصفها بالطلاق في الغد وهو اسم للكل وانما يتصف
بالطلاق في كله اذا وقع الطلاق في اوله الا ترى انه اذا لم يكن له نية في اول النهار فاذا نوى آخره فقد نوى تخصيص
بعضه فلا يصدق كما لو قال انت طالق غدا لان حذف كلمة في واثباتها في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله
خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة رضي الله عنه بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله
في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الفعل به
بلا واسطة فاقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فيقع في اوله ليكون واقعا في جميع الغد فلا يصدق
في التاخير واذا لم يسقط صار الطلاق مضافا الى جزء مبهم من الغد اذ ليس من ظروف الظرفية الاستيعاب
فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقته فيصدق قضاء واذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول
باعتبار السبق وعدم المزاحم فلذلك يتوقع فيه قوله فان اضيف الى مكان بان قال انت طالق في الدار
او في بلد كذا وقع الطلاق في الحال حيث ما كان لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق لانه اذا وقع في مكان فهو
واقع في الاماكن كلها والظرف لا بد ان يكون صالحا لتخصيص المظروف به فلا يمكن جعله بمعنى الشرط
الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تنجيزا ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز بخلاف
الزمان فانه يصلح مخصصا اذ الطلاق لو وقع في زمان لا يكون واقعا في الازمان كلها وكذا اضافه الى زمان معدوم
ممكن جعله بمعنى المعلق فلا يقع في الحال الا ان يراد بقوله انت طالق في الدار اضمار الفعل بان اريد به في
دخولك الدار فيصير كالمعلق فلا يطلق حتى يدخل لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال وكان من محتمل كلامه
فيصح ارادته فيصدق ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر وكان بمعنى الشرط لانه تعذر العمل بحقيقة
الظرف اذ الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق وبينهما مناسبة اذ كل واحد من الظرف والشرط غير مؤثر ومقارن
او يستعار كلمة في بمعنى مع لان في الظرف معنى المقارنة فلا يوجد الطلاق الا مع الدخول فعلى
الاول يقع الطلاق متاخرا عن الدخول وعلى الثاني مقارنا له ولكن الثاني اصح فانه لو قال لاجنبية انت
طالق في نكاحك فتزوجها لا يطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت
طالق ان تزوجتك قال ولو قال انت طالق في مشيئة الله الى قوله ومن ذكر حروف القسم اقول
ولو قال لامرأته انت طالق في مشيئة الله تعالى وارادته واخواتها وهي في رضائه ومحبته وامره واذنه
وحكمه وقدرته لا يقع الطلاق اصلا لكون كلمة في بمعنى الشرط وكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع

في قوله ان شاء الله الا في قوله في علم الله فانه يقع به الطلاق في الحال لانه يراد به المعلوم ويستعمل فيه
شايعا فقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك فينا ويقال هذا علم ابي حنيفة رضي الله عنه اي معلومه
ولهذا لو حلف بعلم الله لا يكون يمينا فلا يمكن جعله شرطا اذ الشرط ما يكون معدوما على خطر
الوجود ومعلوم الله ثابت في الحال لا محالة فيقع في الحال لانه جعل معلوم الله ظرفا للطلاق وانما يكون
الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا كان عدمه معلوما لا هو وحاصله
ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم اذ لا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة
الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون بعض فاما علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات
فقوله علم الله لا يراد التعليق فالمراد بهذا ثابت في معلوم الله فان قيل لو قال في قدرة الله يطلق
مع ان القدرة قد يستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله قلنا
المراد به اثر قدرة الله الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة
من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يقال الله مقدور لنا
فلم يكن هذا استعمال اسم القدرة على المقدور بل من باب الحذف بخلاف اطلاق العلم على المعلوم لان
المعلوم ليس من اثر العلم الا ترى ان ذات الله تعالى وصفاته وسائر المعدومات معلوم ولا يطلق اسم
الاثر على المعدوم ولا على القديم فلم يكن استعمال اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار
ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة عندنا لان العدد لا يصلح ظرفا فيلغو الا ان
ينوي به مع او واو العطف فيصدق لان في الظرف معنى المقارنة فقوله تعالى فادخلي في عبادي اي معهم
فيكون عشرة مع عشرة او وعشرة فيلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزمه عشرون لان المال
لا يجب بالشك والاصل في الذمم البراءة وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال لانه تعذر حمله على الظرفية
لعدم صلاحية العدد لها فحمل على مع او واو العطف وقال الحسن رحمه الله يلزمه مائة اذ العشرة في
العشرة في عرف الحساب مائة فيحمل عليها قلنا اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال قال
ومن ذكر حروف القسم الباء الى قوله اسماء الظروف اقول ومن ذكرها من جملة حروف الجر وحروف المعاني
حروف القسم وهي الباء والواو والتاء فانها مستعملة في القسم وان لم توضع له ولهذا تستعمل في غيره وما وضع
لذكره للقسم وهو ايم الله فانه موضوع للقسم ولم يستعمل في غيره واصله ايمن الله وهو يمين الكوفيين
لانه وزن افعل مختص بالجمع والالف في الاصل همزتها القطع لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت
فتحها على الاصل ولو كانت للوصل لكسرت وعند البصريين هو اسم مفرد وليس بجمع وضع للقسم ولا اشتقاق له

اي لا اصل لها يرجع اليه مثل صه ومه اذ لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة ولما سقطت في الدرج كهمزة احرف
ويؤيده انهم قالوا فيه م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروفه الا حرفا واحدا وليس له نظير في الاحاد
وهو انكر فلا يكون مختصا بالجمع هذا هو المشهور والمصنف رحمه الله عكس فانه قال جمع يمين عند
البصريين ولا اشتقاق له عند الكوفيين ومما يؤدي معنى القسم لعمر الله فاللام للابتداء والعمر بالفتح
والضم وهو البقاء الا ان الفتح غلب في القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى لبقاء الله اقسم بها ويجيء بمنزلة
والله الباقي فيجري مجرى المعنى القسم فيكون قسما ولعمرك مبتدا وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمي
والاصل في حروف القسم الباء فانه للالصاق لانه يوصل الفعل الى الاسم المحذوف به ويلصقه فانهم يحتاجون
الى الصاق فعل القسم بما يقسمون به وهي على فعل محذوف فقول ازهر بالله معناه احلف بالله او اقسم به
الا انهم حذفوا الفعل لكثرة في كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه واما الواو فانها استعيرت عن الباء للقسم
لما بينهما من المناسبة صورة باتحاد مخرجها وهو ما بين الشفتين ومعنى من حيث وجود معنى المتصل فيهما
فان الواو للجمع والباء للالصاق وقد وجد معنى الجمع في الالصاق واما التاء فانها استعيرت عن الواو
توسعة لصلات القسم لما بينهما فانهما من حروف الزوايد ويقوم التاء مقام الواو في التراث والتخمة
وغيرها فالباء لاتصالها في القسم يدخل على الفعل المظهر والمضمر يقول بالله على اضمار احلف بالله او احلف
بالله باظهاره قال الله تعالى يحلفون بالله وكذا يجوز استعمال الباء في ساير الاسماء كالرحمن والرحيم وساير
الصفات كبعزة الله وبجلاله ويدخل ايضا في الكنايات اي المضمرات بقوله به وبك لافعلن كذا وفي الحلف
بغير الله فلم يكن للباء اختصاص بالقسم لانها موضوعة للالصاق وهو لا يختص بالقسم واما الواو فلا يدخل
الا على الفعل المضمر يقول والله ولا يقول احلف والله لانه يشبه قسمين احدهما احلف والثاني والله وهذا المعنى
لا يوجد في الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يمينا واحدا وكذا لا يدخل الواو في المضمرات
لا يقال وك لافعلن ولما كان التاء دخيلا على ما ليس باصل في باب القسم اي فرعا لما هو فرع وهو الواو انحطت
رتبته عنهما اي عن الباء والواو فقيل لا يدخل الباء الا في اسم الله وحده لانه هو المقسم به غالبا
فيقال تالله قال الله تعالى تالله لاكيدن اصنامكم ولم يجز تالرحمن كما جاز والرحمن وقد روى الاخفش
ترب الكعبة لانه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور والاستعمال وقد يحذف حرف القسم تخفيفا فيقال الله
لافعلن كذا لكنه بالنصب عند البصريين بحذف الباء وايصال فعل القسم الى الاسم كقوله امرتك الخير فافعل
ما امرت به وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء قال ومنها اي من كلمات الظروف الى قوله ومن ذكر حرف الاستثناء
اقول ومن ذكر ايضا قبل حروف المعاني اسماء الظروف الحقها بها مع كونها اسماء لمناسبة بينها من انها لا يفيد

معانيها الا مع اسماء اخر كالحروف وهي مع وقبل وبعد وعند اما مع فهي للمقارنة وضعا حتى لو قال لغير المدخول
بها او بغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقعت تطليقتان ومع اذا كانت ساكنة العين
فهو حرف وان كانت متحركة العين فهو اسم وفي الصحاح الزبيدي لعلي كون مع اسما حركة اخره مع تحرك ما
قبله وقد يسكن وينون تقول جاءوا معا واما قبل فهي للتقديم فاذا وصف الطلاق بالقبلية
كان ايقاعا في الحال حتى لو قال لها انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال لان القبلية لا يقتضي وجود
ما بعدها فان صحة التكفير في قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا تتوقف على وجود المسيس
بعده وصحة الايمان في قوله تعالى امنوا بما انزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها لا تتوقف
على وجود الطمس بخلاف ما لو قال انت طالق قبل غروب الشمس فانها لا تطلق الا قبيل الغروب ولو قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور ولم يبق محلا للاخر ولو
قال قبلها واحدة يقع ثنتان لما سياتي واما بعد فهي للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل في الصورتين
حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة
واصل هذا امران احدهما ان الظرف اذا قيد بالكناية اي الضمير كان صفة لما بعده واذا لم يقيد بها كان صفة
لما قبله فاذا قيل جاء زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد فاقتضى سبق مجيئه واذا قيل جاء زيد قبله
عمرو كانت القبلية صفة لعمرو فاقتضى سبق مجيء عمرو والثاني ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال لكونه
مالكا للايقاع في الحال عاجزا عن الاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فيثبت ما في وسعه دون ما ليس في وسعه
ففي قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها ولا يقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله
قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال
فيقعان معا والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية
قبلها فيفترقان وفي قوله بعدها صفة للاخيرة فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحل وعلى هذا
لو قال له علي درهم قبل درهم يلزمه درهم لانه صفة للاول وكانه قال درهم قبل درهم يجب علي في المستقبل
ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للاخر اي درهم قبله درهم قد وجب علي ولو قال درهم بعد درهم
او بعده درهم يلزمه درهمان معناه درهم بعد درهم قد وجب او بعده درهم فقد وجب ففي قوله بعده درهم
الاقرار مخالف للطلاق قيل لان الطلاق بعد الطلاق هنا لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم
يجب دينا فظهر بهذا ان التقييد في قوله وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار واما عند فللحضرة
فقوله لفلان عندي الف وديعة لان الحضرة يدل على الحفظ دون اللزوم واذا قال لغير المدخول بها انت طالق
كل يوم

عندم

او عند كل يوم ولم يكن له نية طلقت ولهذه عندنا وقال زفر رحمه الله ثلثا في ثلثة ايام وكذا لو قال
انت علي كظهر امي كل يوم يكون ظهارا واحدا ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم يتجدد انعقاد
الظهار بمجي كل يوم وذكر لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف بل يحذف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحدا وان تكرر في
الايام واذا اثبت الظرف مع كل يوم ينفرد كل يوم ظرفا وانما يتحقق طلاق او ظهار في كل يوم قال ومن ذكر حروف
الاستثناء الا وقوله ومن ذكر حروف الشرط اقول ومن ذكر اي من حروف المعاني حروف الاستثناء انما سماها حروفا
مع ان منها اسماء كغير وسوى واخواتهما لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف والباقي تبع لها وكلمة غير من الاسماء
لدخول التنوين والالف واللام والاضافة فيها ويستعمل تارة صفة للنكرة وهو اصله ولا يتعرف بالاضافة
وان اضيف الى المعارف لتوغلها في النكارة الا اذا كان ضدا واحدا كما عرف في غير المغضوب عليهم ويستعمل
تارة استثناء للمشابهة بينه وبين كلمة الا من حيث ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله ولذا يستعمل
الا بمعنى غير فيتعاوضان معنى الاخر فاذا قال لفلان علي درهم غير دانق برفع غير يلزمه درهم تام لانه
حينئذ صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وقد كان في ذلك الزمان درهم على وزن دانق فاكد بقوله غير دانق
ان الواجب درهم مطلق وهو الذي وزنه وزن سبع والدانق بالفتح والكسر قيراطان ولو قال بنصب غير
يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينتقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان علي الف درهم الا
عشرة دراهم بالرفع يلزمه الف دينار ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان
الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه
معنى فلا يصح الاستثناء وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يلزمه الف دينار وينتقص منه قيمة عشرة
دراهم لصحة الاستثناء عندهما لما تقرر في الاستثناء قال ومن ذكر حروف الشرط الى قوله واذا يصلح للوقت
اقول ومن ذكر اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته او الفاظه لان منها ما ليس بحرف كمن وما ومتى
الا ان الاصل فيها كلمة ان لكونها مختصة بمعنى الشرط بخلاف ساير الفاظ الشروط فانها تستعمل لمعان
اخر سوى الشرط فسماها حروفا لذلك وانما سميت حروف الشرط لاقترانها بالفعل الذي هو شرط وانما
يدخل كلمة ان على امر معدوم على خطر الوجود اي متردد بين عدمه ووجوده لانه للمنع او للحمل ومنع الوجود
والحمل عليه لا يتحقق واحترز بقوله على خطر الوجود عن المستحيل وعن متحقق الوجود لا محالة كمجي الغد
وقوله للمتيقن لا محالة تاكيد نفي ان قوله زرتني اكرمتك لان الزيارة ليس بمتيقن لا محالة فلو قال ان
جاء غدا اكرمتك لانه لا خطر في الغد لانه كاين لا محالة هذا هو الاصل وان جاء بعد خلاف هذا فهو لنكتة عرف
في علم المعاني واثر حرف الشرط ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اي الى ان يبطل بوجود

الشرط فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة اذ المعلق عند وجود الشرط كالمنجز وهذا بناء على ان التعليقات
ليس اسبابا في الحال عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وقد مر تمام التحقيق فيه في الوجوه الفاسدة فعلى
هذا لو قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فيطلق قبل موته
اذ الشرط عدم التطليق منه وهو لا يتحقق الا بالياس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه
انت طالق فقد فات البر وهو التطليق ووجد الشرط وهو عدمه فتطلق ثلثا فان لم يدخل بها
فلا ميراث لها لان امراة الفار انما يرث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق
عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا وان ماتت المراة تطلق قبل موتها
بساعة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت يتصور التطليق من
الزوج وانما يتحقق العجز بموتها فوجد الشرط عند فوات المحل فلو وقع الطلاق وقع بعد الموت بخلاف
جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق وصح الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع
وقد تحقق الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل
موتها بلا فصل ولانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما يسع التكلم بالطلاق وذا القدر
من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع ولا ميراث للزوج منها لانها فاتت
قبل الموت فلم يتوقف بها زوجية ولا يقال المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وقد تحقق العجز
عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم جعله متكلما بالطلاق في هذه الحالة
لانا نقول هو تنجيز حكمي لا حقيقي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة وانما يشترط
ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون
يقع المعلق وان لم يتصور منه تنجيز الطلاق والعتاق في هذه الحالة كذا هذا قال واذا يصلح للوقت
والشرط على السواء عند نحاة الكوفة وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه الى قوله واما متى اقول كلمة اذا يصلح
للوقت والشرط على السواء لكونها مشتركة بينهما فاذا استعملت في الشرط لا يبقى فيها معنى الوقت
وصارت بمعنى ان عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعند البصريين وهو قولهما هي موضوعة
للوقت وقد يستعمل للشرط من سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها معنى الوقت
بحال وفايدة الخلاف تظهر في قوله لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لم يقع الطلاق عند ابي حنيفة
ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقالا يقع عليها الطلاق كما فرغ من اليمين مثل متى
لم اطلقك هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط او الوقت فهو كما نوى بالاتفاق لان اذا للوقت

المستقبل ويدخل على امر كاين اي موجود في الحال او منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت لان
سيوجد لا محالة ويقال اذا جاء الشتاء لتيقن مجيئه ولا يجوز ان جاء الشتاء لانه لا يدخل
الا على امر متردد واذا كان اذا داخلا على امر كاين لم يكن مبهما فلم يكن للشرط اذ الشرط
يقتضي خطرا وابهاما الا انه قد يستعمل اذا في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت مثل متى مع ان
المجازاة بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام واحترز به عن نحو متى القتال ومع هذا لا يسقط معنى
الوقت عن متى في المجازاة فلان لا يسقط معنى الوقت عن اذا والمجازاة بها غير لازمة اولى واذا
كان كذلك صار الطلاق مضافا الى وقت حال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت قد وجد وقت
لم يطلق فيه فيقع الطلاق ولهذا لو قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى
لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بالاتفاق لا يتقيد بالمجلس بخلاف
ان شئت تتقيد بالمجلس ويبطل مشيتها بالقيام عنه فعلم ان اذا للوقت حقيقة وابو حنيفة رضي الله عنه
اعتبر اهل الكوفة وهو اذا يستعمل للوقت كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
ويستعمل للشرط وقد احتج الفراء بقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة
فتجمل معناه ان تصبك ولهذا جزمه وبدليل دخول الفاء في تجمل وهو مخصوص بالزمان وبالبيان الخصاصة
من الامور المترددة وكلمة اذا كانت للوقت يستعمل في الامر الكاين او المنتظر لا محالة واذا ثبت الوجهان
في اذا اعني معنى الوقت ومعنى الشرط على التعارض وقع الشك فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت
احدهما وان حمل على الوقت يقع في الحال كما سكت فلا يقع بالشك وقد صارت المشية في يدها في قوله انت طالق
اذا شئت بيقين فان اريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام وان اريد به الشرط يخرج الامر
من يدها بالشك قال واما متى فانها للوقت ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعل في معنى الشرط
فصح المجازاة بها مع قيام معنى الوقت وفي كلما معنى الشرط الا ان الفعل يتعقبها دون الاسم وفي كل ايضا
من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وتمامه فيه معنى الشرط لو على ما روي عن
ابي يوسف رحمه الله فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة قوله ان لان فيها معنى الترقب فعملت
عمل الشرط وكذا الى قوله وفي ذلك كيف قوله واما متى فانها للوقت المبهم في الوضع ولكن لما كان الفعل يليها
دون الاسم جعلت للشرط لوجود التردد والابهام فيما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان
فصحت المجازاة بها مع قيام معنى الوقت وانما قال صحت المجازاة بها لانه قد يجيء للاستفهام فاذا
قال لامراته انت طالق متى لم اطلقك يقع الطلاق عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه

ولم يتقيد على المجلس في قوله متى لانه باعتبار ابهام يعم جميع الازمنة وفي كلمة كلما معنى الشرط
لانها يدخل في الفعل فيوجب عموم الافعال وتكررها وانما يتكرر الشرط والجزاء فلو قال كلما
دخلت الدار فانت طالق تكرر الطلاق بتكرر الدخول في المدخول بها وفي كل ايضا معنى الشرط
من حيث ان الاسم الذي يتعقبها لا بد له من فعل لا محالة يوصف به ليتم الكلام بذلك فان وضعه لعموم
الاعيان ويثبت به عموم الافعال تبعا كقوله كل امراة اتزوجها فهي طالق فيعم التزوج بتعميم النساء
وتماثيه معنى الشرط كلمة لو على ما روي عن ابي يوسف رحمه الله روى عنه ابن سماعة رحمه الله في نوادره
ولم يوجد فيه نص عن ابي حنيفة رضي الله عنه فاذا قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار فهو كقوله ان دخلت
الدار لان لو تفيد معنى الترقب فيما تقرن به فعملت عمل الشرط وكلمة لولا لامتناع الشي لوجود غيره كما في
قوله لولا زيد موجود لكان كذا وفيه معنى الشرط فاذا قال لامراته انت طالق لولا دخولك الدار روي انها لا
تطلق لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى الجملتين بالاخرى وامتناع الجزاء واثر الشرط هو المنع والربط الا ان
الشرط الحقيقي يتوقع فيه وجود الجزاء بوجود الشرط وفي كلمة لولا لا يتوقع الجزاء اصلا لانه لا يستعمل في المستقبل
ولهذا قال لو انه بمنزلة الاستثناء من حيث ان الاستثناء يخرج الكلام عن الايجاب فلا يتعلق به حكم من
الكلمة قال ومن ذلك كيف الى قوله ولما كم افول ومن ذلك اي من ملحقات حروف المعاني كلمة كيف وهو سؤال
عن الحال ليس بظرف وضعا لعدم تضمنه معنى في ولكنه جار مجراه لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد
معناه على اي حال هو صحيح او سقيم قائم او قاعد وانما قلنا انه اذا كان متضمنا معنى على يكون جاريا
مجرى الظرف لانه يتضمن الحال وهو جار مجرى الظرف لانها مفعول فيها فان استقام السؤال عن الحال بان
يكون للشي المتعلق به كيف حال يسال عنها حمل عليه والا اي وان لم يستقم حمله عن السؤال عن الحال بان لم
يكن له حال بطل كلمة كيف فلذلك قال ابو حنيفة رضي الله عنه في قوله انت حر كيف شيت انه ايقاع
للحرية ويلغو كيف شيت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال اذ لا حال للحرية فانه حكم شرعي غير متعلق بمشية
العبد وعندهما المشية الى العبد في المجلس فلا يعتق ما لم يشا كقوله ان شئت وفي الطلاق كقوله انت
طالق كيف شئت يقع طلقة والصفة قبل المشية ويبقى الفضل في الوصف اي كونها باينة والقدر
اي كونها ثلثا مفوضا الى المراة بشرط نية الزوج ثم ان كانت غير مدخول بها فقد بانت في الحال ويلغو
اخر كلامه فلا مشية لها وان كانت مدخولة وقعت واحدة رجعية قبل المشية ويبقى لها المشية
في المجلس في الصفة والقدر فان شاءت باينة وقد نواها الزوج كانت باينة وان شاءت ثلثا وقد
نواها الزوج يطلق ثلثا لان عند ابي حنيفة رحمه الله موقع الواحدة يمكن ان يثلثه ولهذا يجعل الرجعي باينا

واذا كان ما كان لذكر عند ملك تفويضه اليها وان شارت باينة ولصق وقد نوى الزوج ثلثا فهي ولصق
رجعية وان شارت ثلثا وقد نوى الزوج ولصق باينة فهي ولصق رجعية لانها شارت غير ما نوى او وقعت
غير ما فوض اليها وفي كل ما لا يقبل الاشارة اي لا يكون محسوسا مشارا اليه كالطلاق والعتاق والنكاح
وامثالها من الامور الشرعية محاله ووصفه بمنزلة اصله فحاله الطلاق البينونة والرجعية وصفته
السنية والبدعية لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه لوجود
النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع يعرف باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان
معرفة وجوده متفرقة اي وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه وكان وصفه بمنزلة الاصل فيتعلق
اصل الطلاق يتعلق وصفه فلا يقع عليها شيء ما لم يشا فاذا شارت فالتفريع كما قال ابو حنيفة
ذكره | والاظهر ان الحال والوصف مترادفان فقيل ما دلاله هو قولها ما لا يقبل الاشارة في حاله واصله مبني
على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم
وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا وللاخر بكونه فرعا وحالا ففيهما نظر فيه لانا نقول ان الطلاق
اصل والكيفية عرض قايم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل بها سوا في الاصلية والفرعية
لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الاخر قال وامّا كم اقول اما كلمة كم فهو اسم لعدد مبهم لانه كناية عن الاعداد
فيكون اسما للعدد الواقع من الطلاق في قوله انت طالق كم شئت وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي
هو العدد فيتعلق اصله بالمشية لانه قد علق جميع الاعداد لمشيتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا
لمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بها ولما كانت هذه الكلمة للعدد صارت عامة فكان لها ان يطلق
نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا بشرط مقابلة ارادة الزوج ولما لم يكن فيها ما ينبئ عن الوقت تقيدت
المشية بالمجلس فان قامت من مجلسها بطلت لانه خطاب في الحال فيقتضي الجواب في المجلس واما اين
وحيث فهما اسمان للمكان فاذا قال لامراته انت طالق حيث شئت لا تطلق ما لم تشا وتتوقف على المجلس
لما شار انهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق
فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان الطلاق به تعلقا فوجب اعتباره خصوصا فيما لو قال انت طالق
غدا حتى لم يقع قبله وعموما فيما لو قال انت طالق ولم يقيده بزمان فانه يعم الازمان او انت طالق
متى شئت لم يتقيد لان متى يعم الاوقات كلها فلها ان تشا في المجلس وبعده فان قيل
اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع للحال ولم يتعلق بالمشية كما في قوله
انت طالق دخلت الدار فلنا لما تعذر العمل بالظرفية حقيقة جعلناه مجازا عن حرف الشرط
من حيث ان الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع المشروط وللمشاركتهما في الابهام فصار بمنزلة
ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء وجعله مجازا عن حرف ان اولى اذ هو الاصل في الباب
من جعله مجازا عن اذا ومتى تم الكتاب وربنا محمود وله المكارم والعلى والجود ثم السلام
على النبي محمد ما دام نجم هدى واوراق عود فرغ من تحرير هذه الكتاب العبد الفقير الراجي عفو ربه القدير
[illegible] ... سبحانه اللهم يا غفور ان تغفر
عن ناسخه خطاياه وعن والديه وعن جميع المسلمين اجمعين بحرمتك يا الله الهي اسر يا رب العالمين

للقاضي بهاء الدين ... الحلبي

فنبّت على الاصحاب والاقران ... بالجود والفضل والاحسان

انت امام فاضل ناطق	بالدرّ والياقوت والمرجان
كالمصقي من حسام ماضي	قولكم لا شك من البرهان
كنت فقيرا انت اغنيتني	بشرح مغن جامع المعاني
سألت ربا سامع الاعار	يجزيكم بالغفران والجنان